سلسلة متون جديدة لجاك دريدا نُشرت بعد وفاته

جاك دريدا

غشلخت III

الجنس، العِرْق، الأُمَّة، الإنسانيَّة

ترجمه وقدَّم له

د. عزّالدِّين الخطّابي





غشلخت III

الجنس، العرق، الأمّة، الإنسانيّة

غشلخت Geschlecht: هذه اللفظة الألمانيَّة، التي شكّلت العُنوانَ العامَّ لسلسة من أربع دراسات خصَّصها جاك دريدا لفلسفة مارتن هايدغر، تتعذّر ترجمتُها ترجمةً مُلائمةً إلى الفرنسيَّة؛ ذلك بأنَّ هذه اللفظة تتعلّق في الوقت نفسه بـ"الجنس" و"العرق" و"الوطن" و"الإنسانيَّة". وهذه هي المقولاتُ التي سعى دريدا إلى الكشف عنها في عمل هايدغر.

وفي هذا الكتاب الثّالث من السّلسلة، يُعنى دريدا في المقام الأوّل بالبُعد السّياسيّ - الجنسيّ وبمفهوم الجماعة اللذين يُشكّلان محورَ بحثه. وهو فرصةٌ لدريدا للتّفكير في جنسانيّة أكثر جذريَّة من المنظور الثّنائيّ للجنس، وفرصةٌ له كذلك للتّنديد بنزعة قوميَّة ذات طبيعة مُقلقة لدى هايدغر - وهي مُقاربةٌ أقلّ ما يُقال فيها أنّها مُلبسةٌ بالقياس إلى النّزعة النّازيَّة التي تدّعي تنكّب سبيلها مع ذلك.

لقد أتاحت هذه الطّبعةُ ظهورَ دراسة بَدا أنّها مفقودةٌ إلى الأبد. وقد بذل فريقُ الباحثينَ الذين راجعوا النّصَّ مجهودًا فكريًّا وتحريريًّا كبيرًا لوضع هذه الدّراسة بينَ يَدي القارئ.
هكذا، سيحتلّ هذا الكتابُ الثّالثُ مكانَهُ في سلسلة غشلخت وهي على التّوالي:

I. الاختلافُ الجنسيُّ والاختلافُ الأنطولوجيّ (ضمن، النّفس، ابتكاراتُ الآخر، غاليلي، 1987)؛

II. يدُ هايدغر (في المرجع السّابق)؛

IV. أذُنُ هايدغر، المحبّةُ والنّزاع (ضمن سياسات الصّداقة، غاليلي، 1994).

ISBN 978-9959-29-714-3
9 789959 297143

موضوع الكتاب فلسفة

دار المدار الإسلامي توزيع حصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com



جاك دريدا (1930- 2004)

مفكّرٌ فرنسيٌّ متميّزٌ. اقترنَ مَسارُهُ، منذُ انطلاق "مغامرته" الفكريّة في ستّينيّات القرن الماضي، باستراتيجية التّفكيك؛ والمقصودُ بها قراءةُ الفكر الغربيّ قراءةً شاملةً وإعادةُ النّظر في المفاهيم التي أُسِّسَ عليها بوصفه خطابًا "ميتافيزيقيًا". وبذلك، انفتحَتْ هذه الاستراتيجيةُ على مختلف المجالات المعرفيّة، من فلسفة ولسانيّات وسيميائيّات وتحليل نفسيٍّ وعلوم سياسيّة وقانونيّة وأنثربولوجيا وثيولوجيا واستطيقا، حيثُ كانَ فيها العطاءُ الفكريُّ لدريدا، على مدى أربعة عقود، غنيًّا ومُنفتحًا ومُشاغبًا باستمرار.

وقد صدَرَ لهذا المفكّر ما يَزيدُ عَلى: مئة عمل، نَذكُرُ منها:

- **الكتابَةُ والاختلاف**، ترجمة: كاظم جهاد (المغرب، 2000)؛
- **الصَّوت والظّاهرة: مَدخَل إلى مَسْألَة العَلامَة في فينومينولوجيا هُوسرل**، ترجمة: فتحي إنقزّو (بيروت، 2005)؛
- **في علم الكتابة**، ترجمة وتقديم: أنْوَر مغيث، مُنى طلبة (مصر، 2008)؛
- **عن الحَقّ في الفَلسَفَة**، ترجمة: عزّالدّين الخطّابي (بيروت، 2010)؛
- **استراتيجيّة تفكيك الميتافيزيقا**، ترجمة وتقديم: عزّالدّين الخطّابي (المغرب، 2013)؛
- **تاريخُ الكَذب**، ترجمة وتقديم: رشيد بازي (بيروت، 2016).
- **هَوامشُ الفَلسَفَة**، ترجمة: مُنى طلبة (بيروت، 2018)؛



عزّ الدّين الخطّابي

- مُترجمٌ وباحِثٌ مَغربيٌّ في الفَلسَفَة والأنثربولوجيا.
- حاصلٌ على شهادة الدُّكتوراه في الإثنولوجيا من جامعة نيس بفرنسا سنةَ 1990.
أُستاذٌ للتّعليم العالي، سابقًا، بجامعةِ المولى إسماعيل، مكناس.
- عضوٌ في اتّحاد كُتّاب المغرب.
- حاصلٌ على جائزةِ المغربِ للكتابِ (صِنف التَّرجمة) سنةَ 2011.

من ترجماته:

- جاك دريدا، **عَن الحَقّ في الفَلسَفَة**، المنظّمة العربيّة للتَّرجمة، 2010؛
- جاك رانسيير، **المعَلّمُ الجاهل**، منشورات مركز القطان للبحث والتّطوير التّربويّ، رام الله، فلسطين، ط.1، 2014؛ ط.2، 2016.
- جيل دويك، **المنطق**، دائرة الثّقافة والسّياحة، مشروع كلمة، أبو ظبي، 2018.
- فيليب ديسكولا، **ما وَراءَ الطّبيعَةِ والثّقافَة**، هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2019.
- جان ـ لوك نانسي، **حَقيقَةُ الدّيمقراطيَّة**، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، 2019.

غشلخت III

الجنس، العِرق، الأُمَّة، الإنسانيَّة

سلسلة متون جديدة لجاك دريدا نُشرت بعد وفاته

جاك دريدا

غشلخت III

الجنس، العِرْق، الأُمَّة، الإنسانيَّة

[نُشر هذا الكتاب أول مرة عام 2018]

ترجمه وقدّم له
د. عزّالدِّين الخطّابي

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title:
Geschlecht III Sexe, race, nation, humanité
by **Jacques Derrida**
Copyright **Éditions du Seuil**, 2018

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية 2018

دار الكتاب الجديد المتحدة 2020
الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2020

غشلخت III: الجنس، العِرْق، الأُمَّة، الإنسانيَّة
ترجمة د. عزّالدِّين الخطّابي
موضوع الكتاب فلسفة
الحجم 17 × 24 سم
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
التجليد برش مع ردّه

ISBN 978-9959-29-714-3
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)
رقم الإيداع المحلي 2019/37

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + **نقال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني **oeabooks@yahoo.com**

مقدمة المترجم

اقترن المسار الذي رسمه المفكر الفرنسي الراحل جاك دريدا (1930-2004) لنفسه، منذ انطلاق «مغامرته» الفكرية في ستينيات القرن الماضي، باستراتيجية التفكيك. وتروم هذه الاستراتيجية قراءة الفكر الغربي قراءة شاملة، وإعادة النظر في المفاهيم التي تأسس عليها بوصفه خطابًا ميتافيزيقيًا (مثل: الحقيقة، العقل، الهوية، الأصل، الحضور، إلخ.)، ومساءلة القضايا والحقائق المرتبطة بها. بذلك، شملت استراتيجية التفكيك مختلف المجالات المعرفية، من فلسفة ولسانيات وسيميائيات وتحليل نفسي وعلوم سياسية وقانونية وأنثربولوجيا وثيولوجيا واستطيقا؛ حيث كان فيها العطاء الفكري لدريدا، غنيًا ومنفتحًا ومتفرّدًا و«مشاغبًا» باستمرار.

تتمركز هذه الاستراتيجية إذن، في إطار سجال مع الفكر الميتافيزيقي الغربي ومع تاريخه، وهي عبارة عن نقد لتمركز عرقي (ethnocentrisme) مدعّم من طرف تمركزات أخرى هي: تمركز العقل (logocentrisme) وتمركز الصوت (phonocentrisme) وتمركز القضيب (phallocentrisme). ذلك ما أكّده دريدا حينما اعتبر أن تفكيك هذه التمركزات «هو تفكيك للمبدأ الأنطو- ثيولوجي للميتافيزيقا وللسؤال 'لماذا؟' ولكل الأسئلة المتعلّقة باللحظة الأنطو-موسوعية»[1]. ويعتبر هذا العمل بمثابة خلخلة لميتافيزيقا الحضور، لأن الإطار الذي تأسّست عليه هذه الميتافيزيقا، يُحدّد الوجود بوصفه حضورًا بكل ما

(1) جاك دريدا، **عن الحق في الفلسفة**، ترجمة عزالدين الخطّابي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص139.

تحمله هذه الكلمة من معانٍ، سواء اتخذ اسم الصورة أو الفكرة (eidos) أو الأصل (arché) أو الغاية (telos) أو الحقيقة (aléthéia).

لمواجهة ميتافيزيقا الحضور هذه، وتفاديًا للوقوع في فخ التقابلات الثنائية (حضور/غياب، داخل/خارج، شكل/جوهر، طبيعي/ثقافي، عقلي/حسي، أصل/فرع، مركز/هامش..)، سيشرع دريدا في خلخلة نظامها والكشف عن تناقضاتها الداخلية. بذلك، سيعمل على قلب النظام الهرمي الذي أقامته الميتافيزيقا الغربية، منفتحًا على الهوامش ومنصتًا إلى فكر مغاير، هو فكر **الاختلاف**. وهو ما سيسمح بالكشف عن الخلفيات الثاوية وراء البديهيات والمسلّمات التي اعتمد عليها الفكر الغربي في بناء أنساقه وفي بلورة مؤسساته المختلفة.

ونتساءل الآن: ما المقصود بالتفكيك (déconstruction)؟ وما مدى فعاليته؟ وما هي حدوده؟

دلالة التفكيك

رأى دريدا في نص بعنوان رسالة إلى صديق ياباني[1] أن التفكيك ليس تحليلًا ولا نقدًا، ويتعيّن على الترجمة أن تأخذ هذا الأمر في الاعتبار. «فهو ليس تحليلًا، لأن تفكيك عناصر بنية ما على الخصوص، لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط ولا إلى أصل غير قابل للحلّ (..)؛ وهو ليس نقدًا، لا بالمعنى العام ولا بالمعنى الكانطي، فهيئة القرار أو الاختيار أو الحكم أو التحديد (Krisis, Krinein)، تشكّل أحد الموضوعات الأساسية للتفكيك، شأنها في ذلك شأن جهاز النقد المتعالي نفسه (..)؛ وهو ليس منهجًا، ولا يمكن

(1) Jacques Derrida, Lettre à un ami japonais, in *Psyché, inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp.387-393.

وانظر الترجمة العربية لهذا النص، ضمن مؤلف: جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988، ص57-63.

تحويله إلى منهج، خصوصًا إذا ما شدّدنا في هذه اللفظة على الدلالة الإجرائية أو التقنية»[1].

يتعلّق الأمر إذن، بتحديد سلبي لمفردة التفكيك، ستنتج عنه أسئلة عديدة من قبيل: هل يمكن للتفكيك أن يتحوّل إلى منهج للقراءة والتأويل؟ وهل هو قابل للاحتواء والتدجين من طرف المؤسسات الأكاديمية؟

بالنسبة لدريدا، لا يمكن اختزال التفكيك في مجموعة من القواعد القابلة للنقل، إذ لا وجود للتفكيك بأداة التعريف، بل هناك فقط حركات واستراتيجيات وتأثيرات متنوّعة، تختلف من سياق إلى آخر ومن وضعية إلى أخرى. نتيجة ذلك، يصعب تحديد هذه اللفظة ومن ثَمَّ ترجمتها، لأن كل المفاهيم التحديدية والدلالات المعجمية والتمفصلات النحوية والترجمات، خاضعة هي الأخرى للتفكيك (déconstruites) أو قابلة لأن تفكّك (déconstructibles). «فسؤال التفكيك هو من حيث امتداده، سؤال الترجمة وسؤال لغة المفاهيم والمتن المفهومي للميتافيزيقا المسمّاة غربية»[2]. وعليه، فإن لفظة التفكيك لا تستمدّ قيمتها إلا داخل سياق معيّن، تحلّ فيه محلّ كلمات أخرى، أو تسمح لألفاظ أخرى بأن تحدّدها، مثل الكتابة أو الهامش أو الأثر..

لتفعيل هذه الاستراتيجية، طالب دريدا بالحق في التفكيك كحق لا مشروط في طرح أسئلة نقدية، ليس فحسب على تاريخ مفهوم الإنسان والنزعة الإنسانية، بل أيضًا على مفاهيم السلطة والسيادة والمؤسّسة بمختلف تجلّياتها (السياسية والدينية والأكاديمية والاقتصادية والعسكرية). وسيشكّل تفكيك المؤسسة، وتحديدًا مؤسّسة التدريس والبحث، مدخلًا لمساءلة المؤسّسات الأخرى، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. بمقتضى ذلك، ستكتسب هذه العملية التفكيكية قيمتها ومشروعيتها، عبر انخراطها في مختلف السياقات، البيداغوجية واللغوية والسياسية والتاريخية.

---

(1) *Ibid.*, p.390.

(2) *Ibid.*, p.387.

وتجدر الإشارة إلى أن مسار دريدا التفكيكي، تميّز على الخصوص بحواره العميق والمثير مع فكر هايدغر (Heidegger)؛ ذلك أن مصطلح التفكيك نفسه، قريب جدًا من مفهومين اعتمدهما هذا المفكّر الألماني في تقويضه وهدمه لأسس الأنطولوجيا الغربية وهما: *destruktion* و*abbau*. زيادة على ذلك، فإن أطروحات هايدغر التي رسمت أفقًا جديدًا للتفكير، مناهضًا بشكل جذري للفكر الميتافيزيقي الغربي، شكّلت مرتكزًا أساسيًا لتفكيكية دريدا القائمة على مساءلة الثوابت واليقينيات وخلخلتها، من منطلق «ألّا شيء يُستثنى داخل المساءلة، بما في ذلك الصورة الحالية والمحدّدة للديمقراطية وحتى الفكرة التقليدية للنقد، بوصفه نقدًا نظريًا، وسلطة سؤال الفكر وغيرها من السلطات، مثل سلطة الدولة والسلطات الاقتصادية والإعلامية والثقافية والدينية والأخلاقية والأيديولوجية، إلخ»[1].

وقد بدأت معالم حوار دريدا مع فكر هايدغر في التجلّي، منذ ستينيات القرن الماضي، وتحديدًا في نص **الكينونة والتاريخ** (وهو عبارة عن درس أُلقي بالمدرسة العليا للأساتذة أولم (Ulm) بباريس في السنة الجامعية 1964-1965)، الذي سينشر بعد وفاة دريدا تحت العنوان نفسه، بمنشورات غاليلي[2]. واستمر هذا الحوار قائمًا حتى أواخر تسعينيات القرن المذكور، وهو ما تجلّى في مؤلف **مآزق** *Apories* الصادر سنة 1996، بمنشورات غاليلي أيضًا[3].

غير أن هذا الحوار سيتخذ نبرة خاصة في النصوص الأربعة حول **الغشلخت**، التي أنجزت ما بين سنتي 1983 و1989، حيث شكّلت مجتمعة الاستفسار المتواصل لدريدا مع هايدغر، بوصف هذا الأخير محاورًا مفضّلًا

---

(1) جاك دريدا، **استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا**، ترجمة عزالدين الخطابي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص107.

(2) Jacques Derrida, *Heidegger: La question de l'être et l'histoire*. Cours de l'ENS - Ulm (1964-1965), Paris, Galilée, 2013.

(3) Jacques Derrida, *Apories. Mourir, s'attendre aux «limites de la vérité»*, Paris, Galilée, 1996.

لديه في قراءته التفكيكية لمجمل تاريخ الميتافيزيقا الغربية. فقد ركّز هذا الحوار على قضايا مهمّة، تتعلّق بالجنس والقومية والعرق والنوع والإنسانية والعائلة، علما أن معاني هذه المفاهيم جميعها تختزل في لفظة **غشلخت** المستعملة من طرف هايدغر، والتي يستحيل ترجمتها من الألمانية إلى لغة أخرى[1]. لذلك، تعتبر قضية الترجمة أيضًا، من بين القضايا التي توقّف عندها دريدا في حواره مع هذا المفكّر الألماني، وهو ما سنعود إليه بعد قليل.

موقع «غشلخت» داخل مسار فكر دريدا

سجّلت سلسلة **غشلخت** المكوّنة من أربع دراسات كما سبق الذكر، نموذجًا للحوار الفلسفي العميق الذي أقامه دريدا مع فكر هايدغر. ولكي لا تكون هذه التوطئة مجرّد تكرار لما ورد في مقدّمة الطبعة الفرنسية لرودريغو تيريزو، سنعرض بشكل موجز لأبرز ما أثاره دريدا في **غشلخت I** و**II**، كما سنثير بعض القضايا التي تمّ التلميح إليها فقط في **غشلخت III**، وسنتحدّث بتركيز عن **غشلخت IV** الذي ورد ذكره في مقدّمة النسخة الأصلية بشكل عابر.

تتضمّن لفظة **غشلخت** كما قلنا، عدة معاني من بينها: الجنس والعرق والعائلة والجيل والإنسانية والنسل والنوع. وقد اعتمد دريدا هذه اللفظة التي يتعذّر ترجمتها، لفتح حوار مطوّل مع هايدغر حول القضايا المرتبطة بهذه المفاهيم. ونشير بهذا الصدد، إلى أن قيام دريدا بتفكيك مصطلح **غشلخت**، لن يسمح فقط بتتبّع تقويض هايدغر للميتافيزيقا الغربية ورسمه لآفاق جديدة للتفلسف، بل سيسمح أيضا بمحاورة مفكّرين آخرين (فلاسفة وشعراء)، نذكر منهم على وجه الخصوص، فيخته (Fichte) صاحب كتاب **خطابات إلى الأمة**

---

(1) Jacques Derrida, Geschlecht I, différence sexuelle, différence ontologique (1983); Geshlecht II, la main de Heidegger (1985), in *Psyché, inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987; et aussi in *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990.

- *Geschlecht III, sexe, race, nation, humanité* (1984- 1988), Paris, éd. du Seuil, 2018.

- Geschlecht IV, l'oreille de Heidegger, philopolémologie (1989), in *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

الألمانية وأدورنو (Adorno) وفالتر بنيامين (W. Benjamin) وهولدرلين (Hlderlin) وبشكل أخص تراكل (Trakl) الذي سيعلن دريدا بأن تتبّع هايدغر لمساره الشعري (خصوصًا في **غشلخت III**)، هو الذي سيمكّنه من تعميق أطروحاته حول سؤال الكينونة والماهية الإنسانية والحقيقة والاختلاف الجنسي. هذا دون أن نغفل ما دعاه دريدا بـ «سياسة هايدغر» وتحديدًا تصوّراته حول الوطن والأمة والقومية والعرق، ودون أن نغفل أيضًا ما دعاه بالتقارب بين الفكر (denken) والنظم (dichten)، الناجم عن الحوار بين الفيلسوف والشاعر.

يسمح تفكيك مصطلح **غشلخت** إذن، بفتح طرق عديدة ومتشعّبة في التفكير، تتطلّب مجهودًا فكريًا كبيرًا لتجميعها؛ وهو ما عبّر عنه دريدا بقوله: «سأحاول بدون شك وبكل تواضع، ربط عدة قراءات **لغشلخت** وحول **غشلخت** بعضها ببعض، تاركًا بشكل تلميحي مسارات أخرى ممكنة. غير أن لفظة 'قراءة' تتأثّر هي **أيضًا** بهذه الإعادة لموقعة **غشلخت**. لهذا، لا يمكننا أن نعوّل بخصوص هذه المفردة، على أيّ ضمانة مطمئنة. ربما حاولت بدوري أن 'أقرأ' 'قراءة' بعض قصائد تراكل من طرف هايدغر، وربما سبق لي بشكل ضمني، ومن خلال المراهنة على اتفاقات وتواطؤات، أن أضفت حملًا زائدًا على كلمة 'قراءة' التي تمكّنت أعمال عديدة، فرنسية بالخصوص، من تحديدها أو تحويلها خلال العشرين سنة الأخيرة. وسأحاول بلا ريب، وانطلاقًا من هذه 'القراءة'، نقل وتعميم واستشكال ما يمكنه أن يكون 'خاتمًا' للقراءة الهايدغرية، أن يكون خاتمًا أي 'ضربة' قراءة: ليس نموذجًا ولا إجراء ولا منهجًا، بل هو مسَار **مختوم**»[1].

- هكذا، سيقوم دريدا في نص **غشلخت I**، ومن خلال قراءة متعمّقة لمؤلف **الكينونة والزمان** لهايدغر، بمعالجة المسألة الجنسية عبر تفكيك مفاهيم الاختلاف الجنسي والحياد الجنسي **للدازين** والشقاق والتعارض بين اثنين،

(1) Jacques Derrida, *Geschlecht III, sexe, race, nation, humanité, op. cit.*, p.38.

حيث تساءل في هذا الإطار: كيف نفسّر صمت هايدغر عن موضوع الجنسانية؟ ولماذا لم يستعمل كلمة «سياسة» إلا نادرًا في أعماله؟ وهل من الممكن إبراز الجانب الخفيّ، أو ما لم يُقَل (le non-dit) في الخطاب الهايدغري بصدد الاختلاف الجنسي؟ مع العلم أن هذا الخطاب أميل إلى الحياد الجنسي، لأن **الدازين** لا صفة جنسية له. لهذا، فإن من حقنا أن نتساءل عن الحياة الجنسية للـ **دازين**، خصوصًا وأن لفظة جنسانية لم ترد أبدًا في كتاب **الكينونة والزمان** السابق الذكر. فقد فضّل هايدغر استخدام لفظة **غشلخت** التي تتوافر على معانٍ عديدة كما قلنا، ومن ضمنها معنى الجنس؛ مما أضفى نوعًا من الالتباس على خطاب هايدغر حول الاختلاف الجنسي في علاقته بالاختلاف الأنطولوجي.

- في النص الثاني وهو **غشلخت II** (يد هايدغر)، سيقوم دريدا، وعبر «قراءة» مُتمَعِّنة لمؤلفين لهايدغر وهما: **ما معنى التفكير؟** و**مسار نحو الكلام**[1]، بمناقشة الإشكالية الهايدغرية حول يد الإنسان وعلاقتها بفكره؛ حيث سيعمل على تفكيك قولة هايدغر التالية: «إن القرد يمتلك أعضاء الإمساك، لكنه لا يمتلك اليد». فالقرد «المحروم من اليد»، محروم إذن من الفكر واللغة والهبة. وهذه هي الدلالات الجوهرية المرتبطة بماهية اليد. لذلك، فإن الكائن الإنساني الذي يتكلّم ويفكّر، هو الذي باستطاعته امتلاك اليد وإنجاز الأعمال عبر استخدام هذه الأخيرة. فلليد موهبة مزدوجة وهي: الإظهار أو الإشارة من جِهة، والأخذ والعطاء من جِهة أُخرى. ويقوم عمل اليد داخل الفكر، لهذا يعتبر التفكير بالنسبة للإنسان من أصعب «أعمال اليد». بذلك، سيعارض هايدغر من خلال هذه الأطروحة، الموقف الميتافيزيقي بخصوص علاقة الفكر باللغة، مؤكّدًا بأن الإنسان يفكّر بقدر ما يتكلّم، وليس العكس كما اعتقدت الميتافيزيقا. وبالنسبة لدريدا، فإن هذا الموقف

(1) Martin Heidegger, *Qu'appelle -t-on penser?*, Paris, PUF, 1959.
- *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976.

الهايدغري، المفكّك للأنطولوجيا الكلاسيكية، لم يتحرّر مع ذلك من مركزية العقل ومركزية الصوت، وبصيغة أخرى «لم يتحرّر من المبدأ الأنطو-ثيولوجي للميتافيزيقا»[1].

أما في القسم الثاني من هذا النص، فسيشرع دريدا في معالجة ما دعاه بـ «التركيب الجنيالوجي **للغشلخت**» وتعدّده الدلالي، مستحضرًا مفهومًا آخر وهو Schlag الذي يعني الضربة والدمغة والطبعة، ومتوقّفًا عند قراءة هايدغر لبعض قصائد تراكل، لإثارة العلاقة أو الكلام بين اثنين (Zwie Sprache) وثنائية الجنسين كشقاق وتصارع وتباين، ومدلول «**الغشلخت الواحد**» (Ein Geschlecht). طبعًا، سيتمّ تعميق هذه الموضوعات في نص **غشلخت III** الذي سيعالج فيه دريدا قراءة هايدغر الدقيقة والعميقة لمجموعة كبيرة من قصائد تراكل.

بالنسبة لهذا النص الأخير، وكما جاء في مقدّمة الطبعة الفرنسية وفي توضيح الناشرين أيضًا، فإن الأمر يتعلّق بعمل لم يسبق نشره؛ وهو عبارة عن قراءة مدقّقة لمبحث هايدغر حول جورج تراكل وعنوانه «الكلام داخل الغديخت»، ضمن مؤلف **مسارات نحو الكلام**. وتشمل هذه القراءة نصين وهما: مسودة مرقونة من ثلاث وثلاثين صفحة، ونص من حوالى مائة صفحة هو نتاج حلقة دراسية بعنوان **شبح الآخر**[2]، ضمن سلسلة من أربع حلقات دراسية تحمل عنوان: **الجنسية والقومية الفلسفيتان**، وذلك في الفترة الممتدة ما بين سنتي 1984 و1988. وسنقتصر على إبراز الخطوط العريضة **لغشلخت III**، كي لا نكرّر ما ورد في المقدّمة المفصّلة للطبعة الفرنسية، مع الوقوف

---

(1) لمزيد من التفاصيل أنظر: جاك دريدا، **عن الحق في الفلسفة**، مرجع مذكور، ص139 وما يليها.

(2) انظر بهذا الخصوص تحليل الباحث الأمريكي ديفيد فاريل كريل، ضمن مؤلفه **أشباح الآخرين** الصادر سنة 2015:

David F. Krell, *Phantoms of the others, Four Generations of Derrida's Geschlecht*, State university of New York Press, Albany, 2015.

على مسألتين مهمّتين، مرّت عليهما المقدّمة المذكورة سريعًا وهما: علاقة المفكّر بالشاعر ومسألة الترجمة.

قام دريدا في هذا النص، بتتبّع دقيق جدًّا لآراء هايدغر في اللغة والقومية والإنسانية والحيوانية، وفي الوطن والرحيل. ومن خلال معالجته لما دعاه بـ «الإنسية القومية» لهايدغر، سيتوقّف كثيرًا عند ماهية الغرب ومصيره وموقع ألمانيا (لغة وثقافة) داخل هذا المصير. وبالرجوع إلى مفهوم الوطن، الذي تكرّر كثيرًا في نص هايدغر المذكور، سيركّز دريدا على البعد «السياسي-الجنسي» لهذا المفهوم، مما سيفسح المجال لمناقشة الأطروحات الهايدغرية حول البلد والغريب والعلاقة بين اثنين، وأيضًا منظوره القومي وعلاقته بالنزعتين: الإنسانية والكونية. كما سيثير تساؤلات حول مسار هايدغر نفسه وحول طريقة معالجته للقضايا والإشكاليات الفكرية. وهو ما عبّر عنه بشكل صريح قائلًا: «كيف يقرأ هايدغر؟ وكيف يكتب؟ وما هي الحركات التي نتعرّف من خلالها على علامات هذا الأخير؟ (..) هل يتعلّق الأمر بالتأويل؟ أم بالهرمينوطيقا؟ أم بالشعرية؟ أم بالفيلولوجيا؟ أم بالنقد الأدبي أو نظرية الأدب؟ الجواب الواضح هو كلا، لأن حركة الختم لدى هايدغر لا تبرز تحت أيّ عنوان من هذه العناوين (..) هل يتعلّق الأمر بقراءة فلسفية؟ كلا أيضًا، ليس فقط لأنها ليست «قراءة»، بل لأن الفلسفة متموقعة بداخلها وليست محدّدة للموقع. فـ **الفكر** لا يختزل هنا في الفلسفة، بل هو على العكس يتخلّص منها بشكل أساسي دون أن يصبح شاعريًّا بكل بساطة. وسنعود لاحقًا إلى التوازي والتباعد بين الفكر والنظم»[1].

سنمسك بهذه النقطة الأخيرة التي تُشكّل إحدى النقطتين المهمّتين اللتين لم تعالجا في مقدّمة الطبعة الفرنسية. فقد اعتبر دريدا، أثناء تعليقه على مفهوم **غشبراخ** (Gespräch) الذي استخدمه هايدغر في مؤلف **مسار نحو الكلام**، والذي يعني المحادثة والحوار والتواصل الحميمي بين المفكّر والشاعر، بأن

(1) Jacques Derrida, *Geschlecht III, sexe, race, nation, humanité, op. cit.*, p.39-40.

مساءلة هذا الأخير لنصوص شعراء مثل هولدرلين وتراكل «لا تكتفي بالاستشهاد بالشاعر أو باستدعاء الشهادة الشعرية، بل هي تقتضي حوارًا وكلامًا بين اثنين، بين المفكّر والشاعر، حيث يتفاهمان من العلو نفسه أو من أعلى القمّتين، حول ماهية الكلام (Sprache) (وهي كلمة يتعذّر ترجمتها بدقة)»[1].

هو حوار ولكنه جوار أيضًا؛ فما الذي تعنيه هذه الكلمة الأخيرة؟ سيكون جواب دريدا القارئ لهايدغر كالتالي: «الجوار علاقة ناجمة عن كون الواحد يقيم قرب الآخر (..) وسيعني الحديث عن تجاور الفكر والشعر أنهما يقيمان أمام بعضهما البعض، وأن الواحد استقر أمام الآخر وجاء ليقيم بالقرب منه»[2]. هكذا، لم يحدث الجوار (ومن ثَمَّ الحوار) بين الشعر والفلسفة مصادفة، «ولهذا السبب، يجب علينا فحصهما انطلاقًا مما يمنح للجوار نبرته»[3]، أي انطلاقًا من القرب والمواجهة في الوقت نفسه.

تتعلّق النقطة الثانية بالترجمة؛ إذ اعترف دريدا بصعوبة ترجمة قول هايدغر وتبليغ مضامينه؛ فهذا القول يقاوم بقوة اللغة الفرنسية، لذلك يستحيل ترجمة بعض المفاهيم والصيغ الهايدغرية. وتزداد الصعوبة عندما يتطلّب الأمر ترجمة نص أو فكرة داخل خطاب بيداغوجي (محاضرة أو حلقة دراسية)؛ ويجب ألّا ننسى بأن نص هايدغر حول تراكل ليس مجرّد «قراءة»، بل هو حوار بين المفكّر والشاعر، بالمعنى المحدَّد سابقًا لمفهوم **غشبراخ**. وتتمثّل المشكلة الرئيسة في عملية الترجمة هاته، في كون نص هايدغر حول تراكل، اعتمد أحيانًا على اللغة الألمانية القديمة (التي يجد الناطق بالألمانية الحديثة صعوبة في فهمها)؛ واستخدم مفاهيم ملتبسة من حيث المعنى ومستعصية على الفهم بالنسبة لغير الألماني، وحتى بالنسبة للقارئ الألماني في بعض الأحيان.

---

(1) *Ibid.*, p.154.

(2) *Ibid.*, p.130.

(3) *Ibid.*, p.131.

لكل هذه الاعتبارات، ستكون قراءة نص هايدغر وترجمته، عبارة عن تأويل وإغناء لمضامينه وتجديد لمنطوقه. وهو ما قام به دريدا، ملتزمًا بأطروحة هايدغر نفسه حول الترجمة، والتي تلخّصها العبارة التالية: «لأجل إدراك ما وراء الكلمات ومدلولاتها، لا بد للتأويل من ممارسة العنف. لكن، علينا ألّا نخلط هذا الأخير بالاعتباطية الخرقاء، لأن التأويل مطالب بأن يُقاد بقوة فكرة روحية ملهمة (. .) من أجل الإمساك بما لم يُقَل والعثور على التعبير الملائم وامتلاكه»[1]. وتجدر الإشارة، إلى أن هايدغر مارس هذه العملية داخل اللغة الألمانية ذاتها، أي أنه قام حسب تعبير دريدا «بترجمة المعنى، ومعنى المعنى»، وهو ما منح لتحليلاته خاصّيتها المتفردة في تاريخ الفكر الفلسفي. وقد اعتبر دريدا أنه لا يمكن أن نجد في أيّ تقليد فلسفي آخر، ولا في أيّ لغة أخرى، مفكّرًا قام بهذه الممارسة وعامل اللغة بهذه الطريقة ودخل في مثل هذا الحوار مع الشاعر. وهذا في اعتقادنا هو مفتاح فهم «قراءة» هايدغر لأشعار تراكل وأيضًا فهم «قراءة» دريدا لهذه «القراءة» في نص **غشلخت III** الذي بين أيدينا.

- بخصوص **غشلخت IV** (أُذن هايدغر، المحبة والنزاع)، فإن الأمر يتعلّق بمحاضرة أُلقيت بجامعة لويولا (شيكاغو)، في أيلول/ سبتمبر 1989، وصدرت كملحق من أربعة فصول، حول بلاغة الصداقة والإنصات إلى الآخر والتفاعل مع الآخرين ودلالة التضحية، وذلك ضمن مؤلّف **سياسات الصداقة**، السابق الذكر. فبعد تحليله لمصطلحات الإنصات والأُذن والكفاح والصراع، اعتمادًا على مؤلفات هايدغر الأساسية مثل **الكينونة والزمان** و **مدخل إلى الميتافيزيقا**[2]، سيعتبر دريدا بأنه لا وجود للصديق خارج إطار الدازين (Dasein) والمِتْزاين (الكينونة مع Mitsein) والجماعة والشعب. وسيتوقّف عند

(1) M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p.256.

(2) Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986.

- *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967.

أربعة مفاهيم إغريقية وهي *polemos* (نزاع) و*logos* (عقل) و*philein* (محبة) و*homologein* (تجانس)، ليجترح من خلالها مفهومًا جديدًا (يستعصي على الترجمة) وهو *philopolémologie* الذي يعني المحبة والنزاع في الوقت نفسه. فهذه اللفظة تعبّر عن الوحدة التجميعية لما هو مختلف، كمفتاح لفهم المنظور الهايدغري للحرب والصراع والنزاع، وتمييزه بين الصديق والعدو كمعيار لتحديد سياسات الصداقة. وذلك هو المعنى العميق للقولة المنسوبة إلى مونتيني (Montaigne) الذي استوحاها بدوره من أرسطو، وهي القولة التي استهلّ بها دريدا الفصل الأول من الكتاب، حيث جاء فيها: **يا أصدقائي، لا يوجد أيّ صديق Ô mes amis, il n'y a nul ami!**.

نستخلص من هذا التفكيك لمصطلح **غشلخت** أمرين أساسيين وهما: أن «قراءة» هايدغر لنصوص الشعراء ومن ضمنهم تراكل، هي عبارة عن حوار متّسم بالحميمية وبالتفرّد. أما الأمر الثاني، فيتعلّق بـ «قراءة» دريدا لهايدغر والتي اتسمت بدورها بالخاصيتين المذكورتين. وقد اعترف دريدا بصعوبة هذه «القراءة» الهايدغرية وغموضها، لكنه اقترح طريقة للتعامل معها، أقل ما يُقال عنها إنها «مشاغبة»، حيث عبّر عنها كما يلي: «لقراءة هايدغر وتتبّعه دون عنف همجي ودون عنف ظالم وخائن، وللإنصات إليه دون انعزال داخل سلبية الشرح الصمّاء، ألا يتعيّن علينا ضبط خطواتنا وفق خطواته وتعطيلها في الوقت نفسه؟ ألا ينبغي التشويش على إيقاعها والتمهّل عندما تكون مسرعة وإيقاف القفزة وتعليق الحركة، أو على العكس القفز فجأة باتجاه انعطاف معيّن؟»[1].

(1) Jacques Derrida, *Geschlecht III, sexe, race, nation, humanité*, *op. cit.*, p.35-36.
سيضيف دريدا في الهامش 1 بالصفحة نفسها 36، ما يلي: «المرجو من القارئ أن يكون صبورًا معنا؛ فنص هايدغر صعب جدًّا وغامض في لغته الأصلية، وهو ما لا نتوقف عن التذكير به. هو أيضًا مقروء بمشقة في أفضل الترجمات، على الأقل في المواقع التي تحافظ فيها دوائر الاختلاف الحاسمة لخطابه أو لبراهينه، على ارتباطها غير المختزل باللغة الألمانية. فماذا سنقول في هذه الحالة عن الحرج الذي يشعر به كلّ من يكتب بعد هايدغر ومن خلاله و«حوله»، متموقعًا بين عدة لغات وعدة إلزامات (مناقشة، إجابة، إلخ.)؟

ذلك هو جاك دريدا، المفكّر «المشاغب» بامتياز، والمفكّك الموسوعي المنفتح على مختلف المجالات المعرفية. فما الذي يمكن أن تضيفه ترجمة نصوصه إلى ثقافتنا؟

تميّزت أعمال دريدا بخاصيتها التفكيكية التي سمحت، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، بقلب النظام الهرمي للميتافيزيقا الغربية وإعادة النظر في الحقائق والمفاهيم التي اكتست صبغة القداسة واليقينية على مرّ التاريخ. وهو ما انتبه إليه المفكّر المغربي الراحل عبد الكبير خطيبي، المتأثّر كثيرًا بتفكيكية دريدا - وصديق هذا الأخير- حينما دعا إلى تفكيك الخطابات السائدة في العالم العربي المتمثّلة في النزعات التراثية والسلفية والتقنية، ونقدها بشكل جذري. وقد لخّص خطيبي هذه النزعات كما يلي:

- النزعة التراثية هي الميتافيزيقا التي تحوّلت إلى لاهوت تراثي يقوم على فكر الواحد الأوحد؛
- والنزعة السلفية هي الميتافيزيقا التي تحوّلت إلى مذهب وأخلاق وممارسة سياسية، وإلى تربية اجتماعية نكوصية؛
- أما النزعة التقنية فهي الميتافيزيقا التي تحوّلت إلى تقنية عقلانية قائمة على إرادة قوة جديدة مسيطرة.

لذلك، يتعيّن إعادة النظر في هذه الخطابات والمعارف التي أنجزتها المجتمعات العربية حول ذاتها، ونقد أُسسها الميتافيزيقية واللاهوتية والأبوية[1].

بناء على ذلك، تعتبر العودة إلى أعمال دريدا في حالتنا الراهنة، أمرًا ضروريًّا، رغم الصعوبات التي قد يواجهها كلّ مترجم لفكر هذا الأخير، على مستوى نقل بعض مفاهيمه وتدقيق بعض الصيغ المبتكرة من طرفه. لكن، لا

(1) عبد الكبير خطيبي، **النقد المزدوج**، دار العودة، بيروت، 1980، ص17-18.

بأس من التذكير بأن دريدا واجه هذه الصعوبات نفسها، أثناء تعامله مع فكر هايدغر، ومع ذلك تمكّن من فتح حوار رائع معه، كان من ثمراته هذا الكتاب الموضوع بين يدي القارئ الكريم وهو: **غشلخت III**، الجنس، العرق، الأمة، الإنسانية.

د. عزالدين الخطابي

فاس، في 27 حزيران/ يونيو 2019

مقدّمة[1]

تقدّم هذه الطبعة نصًا للقراءة بَدَا أنه قد فُقد إلى الأبد. فقد استغرب المتتبّعون لأعمال دريدا لزمن طويل، من هذا الغياب اللّافت ضمن المشروع الذي تصوّره هذا الأخير عن هايدغر (Heidegger) وعن **الغشلخت** *Geschlecht* في ثمانينيات القرن الماضي: وهو عبارة عن سلسلة من أربعة بحوث تشكّل كلًّا منسجمًا إلى حدٍّ ما، وإن كان الجزء الرئيس ظلّ ممتنعًا عنا إلى حدّ الآن[2].

---

(1) ندعو القارئ منذ بداية هذه المقدّمة، إلى الاطّلاع على الصفحات الأخيرة من نص **غشلخت II** ضمن مؤلّف **النفس، ابتكارات الآخر** *Psyché, inventions de l'autre*، باريس، غاليلي، 1987، ص440-451، حيث قدّم لنا دريدا لمحة «موجزة جدًا» عن «**خمس بُؤر**»، اكتفى فيها بالإشارة، «خلال بضع دقائق»، عند ختام محاضرته بجامعة لويولا Loyola (شيكاغو Chicago) في شهر آذار/مارس 1985، إلى «الانشغال الرئيس» **لغشلخت III**، بوصفه مدخلًا حقيقيًا «لحوالى مائة صفحة» التي يتشكّل منها هذا النص.
يمكننا أيضًا إحالة القارئ إلى الأعمال المتميّزة لديفيد كريل (David F. Krell) الذي بذل مؤخرًا مجهودًا كبيرًا لإثارة انتباه الفلاسفة إلى نص **غشلخت III** الغامض. انظر بهذا الخصوص: *Phantoms of the Other*, Albany, SUNY Press, 2015; «One, Two, Four, Yet Where is the Third? A Note On Derrida's Geschlecht Series», dans *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, vol. 10 (2), 2006, p.341-357.
انظر أيضًا:
Françoise Dastur, «Heidegger and Derrida on Trakl», dans *Phenomenology and literature: Historical Perspectives and Systematic Accounts*, Pol Vandevelde (éd.), Würzburg, Koenigshausen and Neumann, 2010, p.43-57; Peggy Kamuf, «The Other Sexual Difference», dans *Book of Addresses*, Peggy Kamuf (éd.), Stanford, Stanford University Press, 2005, p.79-101.

(2) يُمكننا التأكيد بأن النصوص الأربعة لـ **الغشلخت** تشكّل مجتمعة **الشرح** (*Ausein-andersetzung*) المتواصل لدريدا مع هايدغر، بوصف هذا الأخير مُحاورًا مفضّلًا لديه في قراءته التفكيكية لتاريخ الفلسفة الغربية. وقد صدر نص «غشلخت I، الاختلاف الجنسي والاختلاف الأنطولوجي» ونص «يد هايدغر (غشلخت II)» في مؤلف **النفس** =

ورغم أن دريدا لم يسبق له أبدًا أن أصدر **الغشلخت الثالث**، فإنه أشار إليه -بوصفه كذلك أو بشكل غير مباشر- عدّة مرات، خلال العقدين الأخيرين من حياته[1]. وبما أن صدور **الغشلخت الرابع** عام 1994، قد لفت الانتباه، [7] فهو لم يتخلّ أبدًا عن رغبة كتابته، علمًا بأن هذه الرغبة، أُجلّت في الغالب، كلما عُبِّر عن إرادة تحقيقها. وقد أسهمت الرغبة المذكورة في «جذب» باقي نصوص **غشلخت** قبل ظهورها أو عنده، كما صرّح دريدا بذلك لدى أول ظهور لكلمة **غشلخت I** في هامشٍ بأسفل الصفحة بعد العنوان، قائلًا:

> «سيكتفي هذا البحث مثل الذي سيليه، وعنوانه: «**يد هايدغر غشلخت II**»، فإنه [...] بتخطيط أوّلي تقريبًا لتأويل مُقبل، سأحاول من خلاله مَوْقعة **الغشلخت** داخل مسار فكر هايدغر. فالتسجيل المميّز لمفردة **غشلخت** سيكون له تأثير في مسار كتابته أيضًا. وأنا أُريد الحفاظ على هذه الكلمة في لغتها الأصلية، لأسباب عديدة ستبرز خلال هذه القراءة. فالأمر يتعلّق بـ «**غشلخت**» (أي **بالكلمة** التي تُفيد الجنس، والعرق، والعائلة، والجيل، والنسل، والصنف، والنوع) وليس **بالغشلخت** التي سيُلاحظ هايدغر بعد زمن طويل ومن خلالها أثر عملية الضرب أو الدمغ (*Schlag*)، فنحن لا نستطيع أن نتجاوز بسهولة علامة كلمة («**غشلخت**») باتجاه الشيء نفسه الذي يحمل هذا الاسم (**الغشلخت**). سيقوم هايدغر بهذه الملاحظة في

= *Psyché* السابق الذكر؛ [**ملحوظة المترجم**: صدر النصان أيضًا بمؤلف دريدا: *Heidegger et la question, De l'Esprit et autres essais* **هايدغر والسؤال، في الروح وأبحاث أخرى**، Paris, Flammarion, 1990, pp.145-222].

في حين صدر نص «**أذن هايدغر، المحبة والنزاع**» Philopolémologie) **غشلخت IV**) كملحق في مؤلف *Politiques de l'amitié* **سياسات الصداقة**، Paris, Galilée, 1994, p.343-419.

(1) Cf. Jacques Derrida, *Psyché*, *op. cit.*, p.439, p.446; *De l'esprit*, Paris, Galilée, 1987, p.137; *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p.271; «Hospitality» [extrait du séminaire de 1996-1997], dans *Jacques Derrida Acts of Religion*, Gil Anidjar (éd.), New York, Routledge, 2002, p.403; *Séminaire La Bête et le souverain, volume I (2001-2002)*, Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (éd.), Paris, Galilée, 2008, p.358; *Séminaire La bête et le souverain*, Volume II *(2002-2003)*, Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (éd.), Paris, Galilée, 2010, p.149.

> نص لن يكون موضوع حديثنا هنا، وإن كانت هذه القراءة ستظلّ في الحقيقة منجذبة نحوه وهو: **الكلمة داخل الغديخت** (*Gedicht*)، **وضعية النظم لدى جورج تراكل** *Die Sprache im Gedicht, Eine Erörterung von George Trakls*، ضمن مؤلّف **مسار نحو الكلام**. (1953, in *Unterwegs zur Sprache*, 1959, p.36)[1].

ذُكر هذا النص الأخير مرّات عديدة في **غشلخت II**، حيث بيّن دريدا كيف أنه خصّص له «مائة من الصفحات» على مدى حلقة دراسية بعنوان **شبح الآخر** - وهي الأولى ضمن سلسلة من أربع حلقات دراسية تحت عنوان العام **الجنسية والقومية الفلسفيتان** *Nationalité et nationalisme philosophiques* (1984-1988)-. كما سيؤكّد دريدا، فإن هذه [8] «المائة من الصفحات» في دراسة هايدغر لتراكل (Trakl)، تترابط في جزء منها، مع نص من ثلاث وثلاثين صفحة، لم يتمكّن دريدا من قراءته في الندوة التي أشرف جون ساليس (John Salis) على تنظيمها بجامعة لويولا في شيكاغو، خلال آذار/مارس 1985. هكذا ستصبح المحاضرة التي ألقاها دريدا فعليًا هي: «يد هايدغر (غشلخت II)»، أما النص الذي عدل عن إلقائه فقد كان ينبغي أن يُعنون بـ **غشلخت III**»:

> «لن أُلقي هذا الجزء من المحاضرة الذي كان من المُمكن أن يُعنون بـ **غشلخت III**، والذي صُوّرت مسوّدته (المرقونة) ووُزِّعت على البعض منكم، لتيسير عملية المناقشة في ما بعد. لهذا، فإنني سأكتفي هنا بتقديم لمحة موجزة جدًا عن هذا النص»[2].

للوهلة الأُولى، يبدو من المشروع مُطابقة هذه «المسودة» مع نص **غشلخت III** برمّته. لكن، وبالنظر إلى الطريقة التي وصفه بها دريدا، بوصفه «صيغة فرنسية أولى، غير مكتملة ومؤقتة»[3]، فإن بإمكاننا التخمين بأن

(1) دريدا، «غشلخت I»، النفس، **ابتكارات الآخر**، مصدر سابق، ص395.

(2) للمؤلف نفسه، «يد هايدغر» (غشلخت II)، **ابتكارات الآخر**، مصدر سابق، ص439-440.

(3) المصدر نفسه، ص444.

غشلخت III يتطابق في الواقع مع «المائة من الصفحات» للحلقة الدراسية، بدل المسودة المرقونة والناقصة التي لا تتعدّى ثلاثًا وثلاثين صفحة. فهذه الأخيرة تشكّل بالفعل ما دعاه دريدا في الصفحة الأخيرة من المسودة، بـ «نقل» **لجزء** فقط من «المائة من الصفحات» (أو من «الصفحات المائة») التي تُشكّل نص **غشلخت III**:

> «نظرًا لضيق الوقت، توقّف نقل الحلقة الدراسية عند هذا الحدّ. ويتعيّن نقل خمس جلسات أُخرى، أي ما يناهز المائة من الصفحات. فالمرجو عدم توزيع مسودة هذه المحاولة **المؤقتة وغير المكتملة!**»[1].

إذا ما قارنّا بين مسودة لويولا المرقونة ونص الحلقة الدراسية الذي يشكّل بداية **غشلخت III** – ويتعلّق الأمر هنا بنهاية الجلسة السابعة من الحلقة الدراسية 1984–1985 – فإننا سنُدرك المعنى الذي يتعيّن إعطاؤه لكلمتي «تدوين» و«نقل». وبيان ذلك، أن هناك مُراجعة أو نشرًا في حدود دنيا، لنص [9] موجّه أساسًا إلى متلقّي الحلقة الدراسية الأُولى التي أشرف عليها دريدا بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (l'EHESS). وتُظهر المقارنة بين هاتين الصيغتين لبداية **غشلخت III** كيف أن الاختلافات بينهما غالبًا ما تنحصر في تصحيحات مطبعية أو أُسلوبية، مع بعض الاستثناءات التي سنُشير إليها في حينها. فهذه المُمارسة المتمثّلة في «تدوين» نص كُتب أساسًا للإلقاء في حلقة دراسية، وذلك بغرض تحويله إلى عمل منشور خارج هذا السياق المباشر، كانت مألوفة لدى دريدا، وهو ما تشهد عليه الحالة الخاصة بنص **غشلخت II**.

وبالفعل، فإن الصيغة المنشورة لهذا النص هي أيضًا «نقل» لجلستين (وهما الجلسة السادسة والجلسة السابعة برُمّتها تقريبًا) تسبقان مباشرة **غشلخت III** في

(1) لقد تمكّنا من الاطلاع على مسودة لويولا المرقونة بمعهد ذاكرة النشر المعاصر (L'IMEC)، الصندوق 219 *On Reading Heidegger* (**في قراءة هايدغر**)، **الرمز** 219-DRR205.6، ملف بعنوان «مسودة مرقونة ومفسّرة وجذاذات متضمّنة لهوامش القراءة.

الحلقة الدراسية 1984-1985. ويُعتبر هذا «النقل» المنشور قريبًا جدًّا من النص الأصلي، بحيث لا نعثُر هنا أيضًا على اختلاف كبير بينهما. وهو ما يبرّر في نظرنا قرار إصدار نص **غشلخت III** كما هو، رغم أن دريدا لم يسبق له أن قام بذلك، لأسباب نجهلها. وفضلًا عن كونه ذكر هذه التسمية، مرتين في الأقل، عندما فكّر في المسألة أثناء إصدار **غشلخت IV**، عشر سنوات في ما بعد، وذلك ضمن كتاب سيُعلن فيه عن **غشلخت III** «كبحث يُرتقب صدوره»[1]، فإن بإمكاننا أن نفترض بأن النقل التام لهذا النص، قد يكون هو أيضًا، قريبًا جدًّا من الحلقة الدراسية؛ وهو ما يبرّر إذًا، هذا الإصدار بعد وفاة دريدا، لمسودة لويولا المرقونة **متبوعة** بـ «الصفحات المائة» لحلقة 1984-1985، بوصفها ذلك النص الذي «كان ينبغي أن يُعنون بـ **غشلخت III**».

*****

في ما وراء هذه الاعتبارات الفيلولوجية، يتعيّن أيضًا تفسير الدافع المنتمي إلى نظام الفكر. فقد سبق أن أشرنا بأن **غشلخت III** - وقراءة مبحث هايدغر عن تراكل المتطوّر من خلاله - كان منذ البداية عامل «جذب» لمشروع دريدا برمّته عن هايدغر وعن **غشلخت**. وقبل التدقيق في هذا الجذب، لا بأس من إضافة قول مهمّ جدًّا بخصوص هذه المفردة - [10] أو بالأحرى هذه «العلامة» - المسمّاة **غشلخت**، والتي شكّلت عنوانًا أو عنوانًا فرعيًّا لهذه النصوص الأربعة. فالأمر يتعلّق بكلمة ألمانية غير قابلة للترجمة وبخليط متعدّد المعاني (polysémique) ذي حمولة ثقيلة وجاذبية استهوت دريدا بدون شك. وكما يذكّرنا هذا الأخير بذلك، فإن دلالة هذه الكلمة تتوزّع على قِيم دلالية متنوّعة بحيث «لن نجتاز بسهولة [هذه العلامة] باتجاه الشيء ذاته»، أو إن شئت، باتجاه **الغشلخت** في ما وراء علامة «**غشلخت**». لا سيما أن هذه الكلمة تُعيد وسم العلامة، عبر ربطها (بضربة أو دمغة أو بصمة) *Schlag*

(1) راجع دريدا، **سياسات الصداقة**، مصدر سابق، ص271.

كلّ **غشلخت**، كما يذكّرنا هايدغر بذلك في مبحثه عن تراكل. فمفردات الجنس، والعرق، والعائلة، والأرومة، والجذع، والجيل، والنسل، والصنف، والنوع، والشعب، والأمة، والإنسانية[1]، جعلت كلمة «**غشلخت**» مناسبة جدًّا وجذّابة بالنسبة للفكر الدريدي الذي يجهد للحديث عمّا وجده هايدغر من صعوبة على ما يبدو في معالجته، ونقصد بذلك الموضوعات السياسية والجنسية التي اعتبرها هذا الأخير بدون شك، أونطيقية (ontiques) أكثر من اللازم ومنحرفة، لهذا فهي لا تستحق المناقشة أو التفكير فيها، ويتعيّن في جميع الأحوال السكوت عنها. وتشكّل «**غشلخت**» استثناء لهذه القاعدة لدى هايدغر، ويمكننا أن نفهم لماذا «انجذب» دريدا، مفكّر الكتابة والعلامة، والاختلاف الجنسي والديمقراطية المنتظرة، نحو هذا البعد السياسي-الجنسي **لغشلخت**. وسنحاول الآن، القيام بتوضيح أدق لطبيعة هذا الانجذاب، المرتكز بدوره على قطبي المحور السياسي-الجنسي المذكور.

لنبدأ بالقطب الجنسي: ففي مقابلة مع كريستي ماكدونالد (Christie Mc Donald) أُجريت سنة 1982 - قبل صدور **غشلخت I** بسنة واحدة بالضبط - عبّر دريدا عن رغبته وعن «حلمه» باختلاف جنسي (أي بـ **غشلخت**) يتجاوز التعارض الثنائي بين الرجل والمرأة. ورغم أن هذا الاختلاف يبدو «مُثيرًا لحرب بين الجنسين»، إلا أن الاختلاف الجنسي المحدّد بهذه الصيغة ينمحي منذ البداية حسب دريدا:

> «بإمكاننا البرهنة على ذلك، في نظري: فعندما نحدِّد الاختلاف الجنسي ضمن **تعارض** بالمعنى الجدلي، ووفق الحركة الهيغيلية للجدل التأمّلي الذي تظلّ ضرورته قوية [11]، في ما وراء نص هيغل (Hegel)، فإننا على ما يبدو نثير حربًا بين الجنسين، لكننا نعجّل بنهايتها عبر انتصار الجنس

(1) سيكون قارئ **غشلخت III** قد لاحظ بأن العنوان الفرعي لهذا الكتاب وهو («الجنس، العرق، الأمة، الإنسانية») «يترجم» **غشلخت** في أكثر معانيه دقة بالنسبة للقراءة الدريدية.

> المذكّر. وفي الحقيقة، فإن تحديد الاختلاف من خلال التعارض يهدف حقًّا، إلى محو الاختلاف الجنسي. فالتعارض الجدلي يعمل على **تحييد** *neutraliser* أو «رفع» الاختلاف»[1].

في السياق المباشر لهذه المقابلة، عبّر دريدا عن شكوكه بخصوص سقوط هايدغر ولفيناس (Levinas) في هذا التحييد المتمركز قضيبيًّا (neutralisation phallogocentrique) الذي يؤكّد «داخل عملية خفيّة [...] التحكّم المتمركز قضيبيًّا تحت غطاء التحييد»[2]. هكذا، و«ضدّ» مثل هذا التعارض الجنسي - أيّ معنى سيكون للموقف «ضد» التعارض؟ - سيحلم دريدا باختلاف جنسي «يتجاوز الاختلاف الثنائي»:

> «بالفعل، فإن هذا الأمر يُطلق السؤال من جديد: ماذا لو بلغنا هنا، وماذا لو اقتربنا هنا (لأن هذا الأمر لا يتمّ بلوغه كمكان محدّد) من منطقة العلاقة بالآخر، بحيث لا يعود سنن العلامات الجنسية تمييزيًّا؟ ولن تكون هذه العلاقة لا جنسية، فهذا أمر مستبعد، بل جنسية بصيغة أخرى، في ما وراء الاختلاف الثنائي الذي يتحكّم في تلاؤم كلّ سنن، وفي ما وراء التعارض مؤنّث/مذكّر، وأيضًا في ما وراء الثنائية الجنسية، سواء أتعلّق الأمر بالجنسية المثلية أو الجنسية المتغايرة، فالأمر سيّان. وأنا أريد من خلال الحلم بإنقاذ حظوظ هذا السؤال في الأقل، الاعتقاد بتعدّد الأصوات الجنسية الموسومة، وبهذا العدد غير المحدود من الأصوات المتداخلة في ما بينها، وبهذا الدافع للعلامات الجنسية غير المعروفة التي يمكن لخطواتها الراقصة أن تجرّ جسد كلّ «فرد» وأن تخترقه وتقسمه وتضاعفه، سواء صُنّف بوصفه «رجلًا» أو «امرأة»، وَفْق المعايير المعمول بها»[3].

---

(1) *Id.*, «Choréographies», dans *Points de suspension*, entretiens choisis et présentés par Elisabeth Weber, Paris, Galilée, 1992, p.106.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, p.114-115.

حسب ألفاظ هذه المقابلة، فإن هايدغر سيتموقع، ظاهريًا في الأقل، في جِهة الفيلسوف الذي لا يُمكنه إلا أن يبعد الحلم الدريدي، باسم حياد جنسي مزعوم، هو في الحقيقة إعلان دائم عن «انتصار الجنس المذكّر».

والحال، أن هناك أمرًا آخر كان بكلّ تأكيد عامل «جذب» لبداية مشروع دريدا عن هايدغر و**الغشلخت** سنة 1983. ففي [12] **غشلخت I**، يبدو أن هايدغر لعب دورًا أكثر التباسًا من مجرّد فيلسوف متمركز قضيبيًا (فلفظة «متمركز قضيبيًا»[1] لن تظهر في هذا النص بأيّ حال من الأحوال)؛ سيّما وأن فكر هايدغر هو الذي يقودنا هذه المرة على ما يبدو «باتجاه الاختلاف الجنسي الآخر» الذي حلم به دريدا، خلال المقابلة التي يعود تاريخها إلى سنة من قبل. فعند اختتام **غشلخت I**، يمكننا أن نقرأ ما يلي بخصوص مقطع من درس ألقاه هايدغر في ماربورغ (Marbourg) سنة 1928:

> «إن نظام الاقتضاءات هذا، ينفتح على فكر الاختلاف الجنسي الذي لم يصبح بعد ثنائية جنسية، ولا اختلافًا كثنائية. وقد سبق أن لاحظنا بأن ما عمل الدرس على تحييده، هو العلامة «النوعية» للاختلاف الجنسي والانتماء لأحد الجنسين وليس الجنسانية ذاتها. وإذن، ألا يمكننا عبر اللجوء إلى التفرقة والتعدّد (*Zerstreuung, Mannigfaltigung*)، البدء بالتفكير في اختلاف جنسي (دون سلبية بكلّ تأكيد)، غير مدغوم من الطرفين، بحيث لن يكون ولن يعود كذلك؟، [...] فانسحاب الثنائية يتجه صوب الاختلاف الجنسي الآخر»[2].

نسجّل دون تأمّل عميق في تحفّظات دريدا بخصوص «نظام الاقتضاءات» الهايدغري هذا، بأن الأمر يتعلّق هنا بالحركة الهايدغرية التي تجرّأت على

---

(1) حسب علمي، فإن دريدا استعمل هذه اللفظة أولًا في نص:
«Tympan», dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p.XVII, p.XXI, Voir aussi, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p.85a, p.130a, p.147a et *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, p.47-48.

(2) *Id.*, «Geschlecht I», dans J. Derrida, *Psyché*, *op. cit.*, p.414.

تحويل الجنسانية ذاتها «عبر قوة صرامة جديدة»[1]، باستخلاصها من البِنيات الوجودية **للدازين** *Dasein* (ولا يعني ذلك أن هذه الحركة غير قادرة على السماح **أيضًا** «بانسحاب الثنائية» والاتجاه صوب الاختلاف الجنسي الآخر). كما نسجّل بأن الانجذاب الذي دفع دريدا إلى كتابة أربعة نصوص عن هايدغر **وغشلخت** نابع من «الحلم» الذي تقاسمه إلى حدود مُعيّنة على ما يبدو، مع هذا الأخير. وهو حلم مسكون دومًا بما دعاه دريدا بـ «القدر المحتوم» [13] أو «السياج القاسي» للثنائية الجنسية التي ربّما يحمينا منها الحلم:

> «بكلّ تأكيد، يمكن للرغبة في جنسانية لا تُحصى (innombrable) أن تحمينا مثل حلم، من قدر محتوم يدمغ جميع الأشياء على الدوام بالعدد اثنين. فهذا السياج القاسي يوقف الرغبة عند حائط التعارض، وكيفما ناقشنا الأمر، فلن يكون الحضور أبدًا سوى لجنسين، لا أقل ولا أكثر، وستميل المأساة بشكل محايث إجمالًا، إلى التأكيد على ضرورة تعلّم الحب بدل الحلم بما لا يُحصى. نعم، ربّما، ولم لا؟ لكن، من أين سيأتي «حلم» ما لا يُحصى، إذا ما اعتبرناه حلمًا؟ ألا يثبت لوحده ما يحلم به وما يتعيّن عليه أن يوجد، ليكون دافعًا إلى الحلم؟»[2].

*****

مما لا شكّ فيه أن **غشلخت III** هو **الغشلخت** الذي يجعلنا نحلم أكثر بهذا الاختلاف الجنسي الآخر، في ما وراء العلاقة الثنائية وإلى جانبها. هكذا، فإن القراءة التي وعد دريدا بالقيام بها، في الهامش بأسفل الصفحة في **غشلخت I**، هي قراءة مبحث 1953 الذي أنجزه هايدغر عن تراكل والذي وصفه دريدا في **غشلخت III** بوصفه «خطابًا عظيمًا في الاختلاف الجنسي» حيث نجد «تجربة مغايرة للاختلاف الجنسي»[3]، موعود بها. طبعًا، علينا

---

(1) *Ibid.*, p.410.

(2) *Id.*; «Choréographies», dans *Points de suspension*, *op. cit.*, p.115.

(3) Cf. *infra*, p.xx.

توضيح **التقاسم** الحاصل هنا، والذي يحافظ فيه كلّ مفكر على استقلاليته. وسنكتفي هنا بإبراز بعض المؤشّرات الأوّلية من أجل قراءة مفصّلة أكثر لاحقًا.

في **غشلخت I**، الذي كُتب حوالى سنتين قبل **غشلخت III**، ألمح دريدا إلى «تأويله المقبل» في **غشلخت III**، عبر استعمال لفظة «لاحقًا». ويتعلّق الأمر بقراءة، بالمعنى القوي لهذه الكلمة، للحياد اللّاجنسي **للدازين** - يقول هايدغر: «إن **الدازين** لا يحمل صفة أيّ جنس من الجنسين (*Geschlechtern*)»[1] بوصفه **جنسيًا** مع ذلك:

> «يدفع هذا التدقيق إلى الاعتقاد بأن الحياد اللّاجنسي لا ينزع ما هو جنسي، بل على العكس، فهو لا يبسط سلبيته **الأنطولوجية** بالنظر [14] إلى **الجنسانية ذاتها** (التي سيحرّرها قريبًا)، بل سيبسط علامات الاختلاف، وبشكل أدق علامات **الثنائية الجنسية**. فلن تكون هناك **لاجنسانية** *Geschlechtslosigkeit* إلا بالنظر إلى «اثنين»، ولن تتحدّد اللّاجنسانية بوصفها كذلك، إلا بالقدر الذي تفهم فيه الجنسانية مباشرة، بوصفها ثنائية أو تقسيمًا جنسيًا [...]. وإذا ما كان **الدازين** لا ينتمي بوصفه كذلك، إلى أيّ أحد من الجنسين، فإن ذلك لا يعني أن الكائن الذي يمثّله محروم من جنس. على العكس من ذلك، يمكننا التفكير هنا في جنسانية قبل اختلافية (sexualité pré-différentielle). أو بالأحرى قبل ثنائية (pré-duelle). ولا يعني ذلك بالضرورة، أنها موحّدة ومنسجمة ولا متميّزة، مثلما سنتحقّق من ذلك لاحقًا»[2].

سمح دريدا لنفسه، من خلال قراءته لدرس ماربورغ 1928، بإبراز جنسانية أكثر جذرية ومنفتحة بواسطة التحييد الهايدغري (مع كلّ المشكلات العويصة المترتّبة عنها)، خصوصًا وأن هايدغر حدّد كيف أن هذا الحياد اللّاجنسي ليس «لامبالاة البطلان الفارغ (*die Indifferenz des leeren Nichtigen*)

(1) Martin Heidegger; *Metaphysiche Anfangsgründe der logik im Ausgang von Leibniz (GA 26)*, Klaus Held (éd), Frankfut am Main, Vittorio Klostermann 1978, p.172.

(2) دريدا، «غشلخت I»، النفس، **ابتكارات الآخر**، مصدر سابق، ص402.

[...] بل هو الإيجابية الأصلية (*ursprüngliche Positivität*) وقوة الماهية (*Mächtigkeit des Wesens*)[1]، وإذا كان هايدغر قد تحفّظ من وصف هذه الماهية القوية بـ «الجنسية»، فذلك راجع ربّما، كما اعتقد دريدا، إلى تخوّفه من «إدراج المنطق الثنائي الذي تخصّ به الأنثربولوجيا والميتافيزيقا دومًا مفهوم الجنسانية»[2]. وهو ما سمح لدريدا، وربّما بطريقة «جدّ عنيفة» نوعًا ما، كما يشكّ هو أيضًا، بالربط بين الجنسانية الثنائية التي عمل هايدغر على تحييدها والسلبية العاجزة، المحايدة واللّاجنسية، وبوضعها «في الجهة نفسها»:

«فبعودتنا إلى أصالة **الدازين** الذي نعتبره محايدًا جنسيًّا، يمكننا أن نضبط من جديد كلًّا من «الإيجابية الأصلية» و«القوة». وبصيغة أُخرى، وعلى الرغم مما هو ظاهر، فإن اللّاجنسانية (l'asexualité) والحياد اللذين يتعيّن تخليصهما أولًا، في تحليلية **الدازين**، من السِّمة الجنسية الثنائية، يتموقعان في الحقيقة ورغم كلّ المظاهر، في الجهة نفسها، أي في جِهة هذا الاختلاف الجنسي - الثنائي - الذي قد يعتقد بكلّ بساطة أنهما يعارضانه[3]. [15]

بعبارة أُخرى، فإن الجنسانية «الجديرة بهذا الاسم»[4] حسب تعبير دريدا، ستوضع في جِهة الحياد الهايدغري، الذي سيُصبح في آخر المطاف، ومن خلال تحييد الاختلاف (اللّا) جنسي الثنائي (الذي لا يعتبر اختلافًا

(1) M. Heidegger, *Metaphysiche Anfangsgründe der logik im Ausgang von Leibniz; op. cit.*, p.172.

(2) دريدا، «غشلخت I»، النفس، **ابتكارات الآخر**، مصدر سابق، ص402.

(3) المصدر السابق نفسه، ص403.

(4) خضع الدور المتروّي والمهمّ لاصطلاح «الجدير بهذا الاسم»، لدراسة موضوعاتية قام بها جيوفري بينغتون مؤخرًا ضمن:
جيوفري بنينغتون Geoffrey Bennington، في كتابه تشتت 1: **سياسة السياسات عند فوكو وهايدغر ودريدا** *Scatter I: The Politics of Politics in Foucault, Heidegger and Derrida*، نيويورك، منشورات جامعة فوردام Fordham، 2016، ص238 وما تلاها.

حقيقيًا، بل هُويّة جدلية لعين الذات وللآخر)، أقل حيادية وعقمًا من هذا الأخير، وسيتجه صوب الاختلاف الجنسي الآخر، الذي يستحق وحده هذه التسمية.

والحال، أن **غشلخت III** هو بالضبط، النص الذي تابع فيه دريدا هذه الجنسانية الأكثر جذرية من الجنسانية الثنائية، التي افتتحها فكر هايدغر. وقد حصل هذا الافتتاح هذه المرة **ضمن** نص 1953 الذي كتبه هذا الأخير عن تراكل، وهو النص ذاته الذي «جذب» سلسلة **غشلخت** برمّتها، منذ البداية. ورغم أن عملية الجذب هاته ظلّت دومًا مُلتبسة - هناك علامات كثيرة على ذلك، في **غشلخت I** و**II** -، فإن القطيعة الدريدية مع هايدغر، ربّما وقعت بشكل أوضح، هناك حيث كنا نتوقع تقاربًا مطلقًا بينهما (وهل يمكن أن يحصل التقارب بين جاذبين؟). لنحاول الآن، الكشف عن موقع «لاحقًا» المذكورة من قبل، من أجل معرفة كيف أن الاختلاف الجنسي الهايدغري - قبل الثنائي، والذي لا يعني بالضرورة أنه موحّد، ومنسجم، ولا متميّز» - غير مُتلائم مع الاختلاف الجنسي الدريدي، رغم المظاهر التي قد توحي بالعكس.

يمكننا مَوْقعة هذه اللحظة بطريقة دقيقة جدًا. ففي خاتمة مسودة لويولا المرقونة - التي تشكّل صفحاتها الثلاث والثلاثون مجرّد قسم أول من **غشلخت III** - يبدو أن دريدا تذكّر «الانجذاب» الذي تحدّث عنه في **غشلخت I**:

> «بشيء من الندامة، أصوّب وجهتي سريعًا نحو خاتمة هذا القسم الأول. فما قيل فيه عن **الغشلخت** يعتبر **جاذبًا** لقراءتنا برمّتها»[1] (التأكيد من عندي).

يتعلّق الأمر طبعًا بالقسم الأول من مبحث هايدغر عن تراكل حيث تبدو عبارة واحدة جامعة للغز النص، كما كتب دريدا: [16]

---

(1) Cf. *infra*, p.71.

«إليكم الآن العبارة التي تبدو، بالنسبة لي، حاملة لقوة النص ولغزه، والتي حاولت إبراز مقدّماتها في دروس ماربورغ (1928)، وقد جاء فيها ما يلي: لا تقترن اللغة بالثنائية، بوصفها كذلك، بل بالشقاق الذي هو اللعنة *Nicht das Zwiefache als solches, sondern die Zwietracht is)* (dissension) *(der Fluch*»[1].

يؤكّد هايدغر على اختلاف جنسي **جيد** كمقابل للعنة الحرب الجنسية الثنائية التي دمغت **الغشلخت** مرة ثانية. فإذا كانت الدمغة والضربة أو البصمة (*Schlag*) هي التي جعلت **الغشلخت** ما هو عليه بالنسبة لهايدغر - الذي أزاح معنى هذا الأخير باتجاه أصله الاشتقاقي (نشير إلى أن لفظتي *gesleht* و *gislahti* هما شكلان للكلمة الألمانية القديمة *slaht* بالنسبة لمفردة *Schlag*) - فإن دمغة أُخرى ستؤثّر في **غشلخت** على ما يبدو كشرّ آتٍ من الخارج، يتعيّن تفاديه. وليس هذا الشرّ سوى التعارض الجنسي الذي يجعل من **الاختلاف** الجنسي شقاقًا يريد هايدغر تحييده داخل اختلاف لطيف وناعم، وداخل ثني مزدوج (*Zwie - falt*) تعبّر ثنائيته عن ثني بسيط (*ein - fältig*). أو «ثني بدون ثني»[2]، حسب ترجمة دريدا لصيغة *einfältigen Zwiefalt*.

لكن، يظلّ هذا الاختلاف الجنسي الهايدغري، رغم بعض المظاهر، غير مُتلائم مع الفكر الدريدي الذي يرتاب من البساطة الاختلافية أو البساطة بلا زيادة ولا نقصان - وهي البساطة التي عملت دومًا لدى هايدغر، على تجميع الاختلاف داخل وحدة، بقيت قيمتها التجميعية (*Versammlung*) حسب دريدا، إشكالية وغير متكافئة مع «الحركات التفكيكية القوية عند هايدغر» -[3]. سيذهب دريدا أبعد من ذلك، حين يشك بأن هايدغر يؤسِّس قطبية أفلاطونية

(1) Cf. *infra*, p.30. Cf. M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht, Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht», dans *Unterwegs Zur Sprache (GA 12)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, p.46.

(2) Cf. *infra*, p.76.

(3) Cf. *infra*, p.107.

- مسيحية، بين الدمغة الجيدة والدمغة السيئة، علمًا بأنهما معًا في نظره، مجرّد صيغتين لعين الذات أو للموت: فإما سنواجه حضورًا مطلقًا لمكان مدموغ باختلاف «دون اختلاف» *einfältigen Zwiefalt* وإما سنواجه غيابا تامًا للّامكان موسوم بالتيه المشتّت (errance disséminale)، أي [17] *Zwietracht* بالشقاق الجامح. بالنسبة لدريدا، يتعلّق الأمر بالذهاب أبعد أو بجانب هذا الخيار والتفكير في التسوية والتفاوض المُستمرّين، بين هذين الجانبين من الموت الذي ينبغي علينا أن نُجازف - أو بالأحرى أن «نحلم» - بالنجاة منه:

> «ينبغي إذن أن تصبح العلاقات شيئًا آخر، بين المكان واللّامكان، وبين التجميع وقابلية القسمة (اخ(ت)لاف différance)، حيث تتحوّل إلى نوع من التفاوض والتسوية، الجاريين باستمرار، وهو ما سيؤدّي إلى إعادة صياغة المنطق الضمني الموجّه لهايدغر على ما يبدو. ولا يعني الحديث عن قابلية القسمة، بأن ليس هناك سوى هذه القابلية أو القسمة فقط (لأن ذلك يعني الموت أيضًا). فالموت يتربّص من الجانبين، من جانب استيهام كمال المكان الخاص وبراءة الاختلاف الجنسي بدون حرب: ومن الجانب المعارض، المتمثّل في عدم الامتلاك أو في نزع الملكية الجذري، بل وفي حرب **الغشلخت** بوصفها شقاقًا جنسيًا»[1].

*****

ختامًا، لا بأس من إضافة كلمة عن الحلقة الدراسية 1984 - 1985 التي انبثق منها نص **غشلخت III**. ويتعلّق الأمر بأول حلقة أشرف عليها دريدا بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (EHESS)، حيث عيّن مديرًا للدراسات (إدارة الدراسات: **المؤسسات الفلسفية**). وستكون أول حلقة من

---

(1) Cf. *infra*, p.107;

ونحن نجد الصنف نفسه من الحُجج لدى دريدا، في كلّ مكان، انظر بالخصوص:
De la grammatologie, Paris, Minuit, 1967, p.95, p.185.
يتعلّق الأمر دومًا بالتفكير في الاخـ(ت) لاف différance بين اللّامتناهي والمتناهي، الذي يتعيّن «تفكيك» «إشكاليته» و«مفهوميته» «conceptualité»، كما كتب دريدا.

بين سلسلة من أربع حلقات دراسية، نظّمت تحت عنوان عام وهو: **الجنسية والقومية الفلسفيتان** (1984-1988). ورغم أنّ **غشلخت** III ينتمي على نحوٍ وثيق إلى رباعية tétralogie دريدا عن هايدغر **والغشلخت**، فإنه سيكون من المفيد لنا، إعادة تشكيل السياق الموضوعاتي للحلقة الدراسية المكوّنة لأُفق **غشلخت** III المذكور - ولا بدّ من التوضيح بأن هذا الأُفق غير مُشبَع - سيّما وأن **غشلخت** II مستمدّ بدوره من الحلقة نفسها، وسيكون الحدّ بين النصين (II و III) مشارًا إليه في هذه الأخيرة، من خلال ملاحظة لدريدا مدوّنة بالهامش، يدعو فيها إلى «التوقّف هنا»، أي التوقّف بلا شكّ، عن نقل [18] صيغة **غشلخت** II المستمدّة من الحلقة الدراسية، إلى الصيغة الملقاة بجامعة لويولا Loyola التي ستصدر لاحقًا بمؤلف **النفس** *Psyché* دون تعديلات مهمّة.

ففي بداية **غشلخت** II، لمّح دريدا إلى «السياقات الخفيّة» لهذا النص وبشكل موسّع لنص **غشلخت** II:

> «نظرًا لضيق الوقت، لا يُمكنني إعادة تكوين النص التمهيدي المُعنون بـ **غشلخت** والذي يعالج مسألة الاختلاف الجنسي داخل درس مُتزامن تقريبًا مع صدور مؤلّف **الكينونة والزمان** *Sein und Zeit*، ولا القيام بكلّ التحليلات التي شكّلت في إطار حلقتي الدراسية عن كتاب **الجنسية والقومية الفلسفيتان**، مجال التأمّلات التي سأعرضها عليكم. ورغم كلّ شيء، فإنني سأبذل مجهوداتي لجعل عرض هذه الأفكار التي ما زالت تمهيدية، واضحًا ومستقلًا ما أمكن، عن هذه السياقات الخفيّة»(1).

قبل الخوض في تأمّله العميق في هايدغر **والغشلخت**، حاول دريدا مَوْقعة قراءته لهايدغر داخل موضوعة حلقته الدراسية التي تُعالج الوضع الفلسفي بالأساس، لكلّ قومية، وبالمقابل الميل (أو حتى «الشرّ»)(2) الفلسفي

(1) *Id.*, «La main de Heidegger (Geschlecht II); dans *Psyché*, *op. cit.*, p.416.

(2) *Id, Séminaire Nationalité et nationalisme Philosophiques I, Le Fantôme de l'autre.* = (inédit, EHESS, Paris, 1984-1985; première séance, tapuscrit; p.17 (trad. angl. p.17)

المتمثّل في دعم القومية، حتى (أو **بالخصوص**) عندما تبدو فلسفة ما عالمية، وهو الميل الذي يُمكنه أن يذهب بعيدًا إلى حدّ التنديد بشكل معيّن للقومية البيولوجية - العرقية المبتذلة مع التأكيد خفية (subrepticement) على شكل آخر للقومية. بالنسبة لدريدا سيكون اللسان القومي، فيما وراء المعنى المتداول للفظة «لساني» - وبالخصوص اللسان الألماني أو **لغتنا** *unsere Sprache* لفيخته (Fichte) أو هايدغر (وأيضًا لأدورنو Adorno وآرندت Arendt) هو «الملاذ الأخير»[1] لهذه القومية الفلسفية «الأعمق»، التي لا تفيد التأكيد على مجرّد المولد اللساني، بل تُطالب بالأحرى [19] بلسان قومي سرّي، «بلسان اللسان»[2] الذي سيقدّم لوحده «الأساس الوحيد والحقيقي للقومية الألمانية بوصفها فلسفة ألمانية»[3]، وهي القومية الفلسفية التي تدّعي بأنها الفلسفة (الوحيدة) التي تقال من خلالها كونية الإنسانية ويفكّر فيها بالألمانية. هكذا، فإن اسم هذه الإنسانية، أو كما عبّر عنها ماركس (Marx) بسخرية، هذه «القومية الإنسانية»، وبالضبط هذا «**الغشلخت**» سيظلّ حسب دريدا «إشكاليًا مثل اللسان الذي يندرج في إطاره»[4].

قدّم دريدا في الحلقة الدراسية فرضية، عبر قراءة فيخته وخصوصًا لمبدئه الأساسي (*Grundsatz*) الذي سيسمح للأمة الألمانية (أو **بمعنى أدق، لـ الغشلخت** الألماني)، بأن تصبح ما هو محدّد لها كمصير، حسب الخطاب

= لم تصدر هذه الحلقة بالفرنسية بعد، لكن توجد ترجمة للجلسة الأولى إلى الإنكليزية من طرف جيوفري بنينغتون G. Bennington، صدرت بعنوان (اقترحه دريدا) وهو:
«Onto-Theology of National Humanism (Prolegomena to a Hypothesis», dans *Oxford literary Review vol. 14 (1)*, 1992, p.3-23.

(1) *Id*, *Séminaire Nationalité et nationalisme Philosophiques I*, Séance 1, p.24; trad., p.23.

(2) *Id.*, «La main de Heidegger (Geschlecht II); dans *Psyché*, *op. cit*., p.417.

(3) *Id*, *Séminaire Nationalité et nationalisme Philosophiques I*, séance 1, p.15; trad., p.15.

(4) *Id.*, «La main de Heidegger (Geschlecht II); dans *Psyché*, *op. cit.*, p.419. (التأكيد من عندي)

السابع من **خطابات إلى الأمة الألمانية** الذي توجّه فيه فيخته (*Rede an*) إلى الألمان بالقول:

> «لقد كشفنا منذ مدّة، داخل الأمة التي ما زالت إلى يومنا هذا، تُدعى الشعب بامتياز، أي الشعب الألماني، تجلّيات لقوة أصلية ومبدعة؛ وأخيرًا وجدت هذه الأمة نفسها الآن، أمام فلسفة واضحة، تعكس بكلّ وضوح، مثل مرآة، الصورة المطابقة لما كانت عليه من حيث طبيعتها، دون أن تُدرك ذلك إلى حدّ الساعة، وتُظهر لها مصيرها، وما هو مآلها الناجم عن هذه الطبيعة ذاتها، كما تقترح عليها الالتزام بهذه الصورة من أجل تحقيق كمالها، بمهارة متروّية وحرّة، والعمل على أن تصبح، ما يجب أن تكون عليه، وتجديد التحالف وإغلاق الدائرة. سيكون المبدأ الأساسي (*Grundsatz*) الذي سيتمّ من خلال إغلاق هذه الأخيرة، كالتالي: كلّ من يؤمن بالخاصّية الروحية (spiritualité) وبحريتها، ويريد التقدّم الخالد لهذه الخاصية الروحية عبر الحرية، **أينما ولد وكيفما كان لسانه**، ينتمي إلى **الغشلخت** الذي نمتلكه، وهو معنا وموجود لأجلنا»[1]. [20]

تتعلّق كلّ صعوبة هذا المقطع بمشكلة الترجمة: كيف نترجم **غشلخت**؟ أو، وهذا سؤال أخطر: هل **يجب علينا** ترجمة هذه اللفظة حسب فيخته وهل **يمكننا** ذلك؟ أم أن الأمر يخصّ كلمة ألمانية لا تقبل الاختزال، تقول شيئًا أساسيًا عن الإنسانية يمكن أن ندعوه *Menschengeschlecht*، مخافة عدم النفاذ إلى ذلك الذي لا يُمكن لهذه الكلمة أن تسمّيه إلا بالألمانية؟

للوهلة الأولى، تبدو إشارة فيخته بريئة من كلّ قومية من **النوع** البيولوجي والعرقي، واللساني، والإثني أو حتى السياسي - الدولتي. وكما أكّد دريدا ذلك قائلًا:

(1) Johan Gottlieb Fichte, *Discours à la nation allemande*, trad. fr. Jankélévitch, Paris, Aubier, Montaigne, 1981, p.163-164.

لقد أدخلنا في كلّ مرة، تعديلات على ترجمة يانكيلفيتش، بناء على اقتراحات دريدا في الجلسة الأولى من حلقة 1984-1985. ولأسباب ربّما أصبحت ظاهرة، لن نتجرّأ على ترجمة كلمة «**غشلخت**»، دون إلغائها ببساطة، مثلما فعل يانكيلفيتش.

«إن هذا **الغشلخت** ليس محدّدًا إذن بالولادة، لا بمسقط الرأس أو بالعرق، وهو لا يتوافر على أيّ خاصية طبيعية ولا حتى لسانية، في الأقل بالمعنى الجاري لهذه الكلمة [...]. فالتحديد التحليلي الوحيد الذي لا يناقش، **للغشلخت** في هذا السياق هو «نحن»، أي الانتماء إلى «نحن» المتكلّمين الآن، وفي اللحظة التي توجّه فيها فيخته إلى هذه الجماعة المفترضة التي يتعيّن تشكيلها أيضًا؛ وهي جماعة غير سياسية ولا عرقية ولا لسانية **بالمعنى الدقيق** *stricto sensu*، لكن بإمكانها تلقّي خطابه وعنوانه أو دعوته (*Rede an...*) والتفكير معه وقول «نحن» بأيّ لغة وانطلاقًا من أيّ مسقط رأس»[1].

ونظرًا للوضع القويّ واللّامحدّد لـ «نحن» «**الغشلخت** الذي نمتلك» – هذا «النحن» «اللّانهائي الذي يعلن عن نفسه انطلاقًا من لانهائية غاية telos الحرية والخاصيّة الروحية [...] أي 'نحن' بوصفه حرية روحية مرتبطة بتقدّمها اللّامتناهي»[2] –، فإن بإمكاننا مسامحة قرار المترجم الفرنسي صموئيل يانكيلفيتش (Samuel Jankélévitch)، الذي كان في الواقع، مهاجرًا روسيًا يهوديًا، مترجمًا لفيخته بفرنسا «أثناء أو بعد الحرب [العالمية الثانية] بقليل»[3]، بالتراجع أمام مجازفة ترجمة **غشلخت** (بوضع كلمة «عِرْق» كمقابل لهذه المفردة بالخصوص)، وهي مجازفة سياسية أيضًا بالنسبة إليه؛ ولهذا فضّل إلغاء المفردة المذكورة بكلّ بساطة. لكن عملًا كهذا، سيؤدّي إلى إغفال ما دعاه دريدا بـ «**الخاصّية الألمانية** الأساسية» (*Deutschheit* essentielle) ضمن نص فيخته، حسب ما يوحي به عنوان خطابه السابع بلا شكّ، وهو «فهم [21] أعمق لأصالة شعب وخاصيّته الجرمانية»:

كيف سنترجم «**غشلخت**» في ظلّ هذه الشروط؟ لقد استعمل فيخته كلمة تتضمّن مسبقًا في لسانه، وفرة كبيرة من التحديدات الدلالية، وهو يتحدّث

---

(1) J. Derrida, «La main de Heidegger (Geschlecht II); dans *Psyché*, *op. cit.*, p.417.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p.416.

> **بالألمانية.** رغم استعماله لعبارة: «عن أيّ كان وبأيّ لغة يتحدّث» «*ist unsers Geschlechts*»، فإنه قالها بالألمانية، كما أن **غشلخت خاصّية ألمانية** *Deutschheit* أساسية. ورغم أن المضمون الصارم لكلمة **غشلخت** لا يتحدّد إلّا انطلاقًا من «نحن» التي شكّلها العنوان نفسه، فإن هذه الكلمة تتضمّن أيضًا إيحاءات ضرورية بالنسبة للحدّ الأدنى من مفهومية الخطاب؛ وتنتمي هذه الإيحاءات بشكل غير مختزل إلى الألمانية، إلى ألمانية أساسية أكثر من كلّ ظواهر الجرمانية التجريبية، أي إلى اللغة الألمانية [...] فكيف سنقوم بعملية الترجمة؟»[1].

بصيغة أُخرى، كيف نترجم إلى اللاتينية، شيئًا لا يُمكن أن يُقال إلّا بالألمانية، وهي ألمانية سرّية بمعنى ما، لم يسمع بها أبدًا بعض ألمانيي المولد، لكنها تظلّ **مع ذلك** ألمانية تتجاوز جرمانيّتها (germanité) الحدود الجيو - سياسية والفيزيائية، دون أن تختلط بما هو غير ألماني؟ وهنا تمتزج حركة فيخته التضمينية والمضيافة ظاهريًا بتوجّه إمبريالي: «توسّعي وإلحاقي»[2]، كما يذكّرنا دريدا بذلك:

> «فماهية الألماني لا تختلط بالواقعة الإمبيريقية ولا الانتماء الإمبيريقي للأمة الألمانية في الواقع، مثلما أن عدم الانتماء الإمبيريقي لهذه الأمة الألمانية لا يستبعد غير الألمان من المشاركة في جرمانية أصلية معيّنة [...] وهنا تبرز هذه النتيجة المفارقة التي يمكن اعتبارها على التوالي كتوسّع للسخاء أو بوصفها توسّعًا إمبرياليًا لشعب واثق من نفسه ومُهيمن: فكلّ من يحظى بنصيب من هذه الفلسفة الأصلية - في الأصالة، والحياة، والحرية المُبدعة - يُعتبر ألمانيًا حتى ولو كان منتميًا في الظاهر إلى شعب آخر»[3]. [22]

---

(1) *Ibid.*, p.417-418.

(2) *Id, Séminaire Nationalité et nationalisme Philosophiques I*, séance 1, p.17; trad., p.16.

(3) *Ibid.*, p.12; trad. p.13.

وعلى العكس من ذلك، كلّ من يرفض الايمان والإرادة - حسب **المبدأ الأساسي** *Grundsatz* لفيخته - في أن تكتمل الحرية الروحية إلى ما لا نهاية، لا يُعتبر حاملًا لرأي آخر فقط، بل هو مُبعد على نحوٍ جذري من الجرمانية التي ستمتزج بالقوة الخلّاقة من جديد وبالحياة الأصلية للفلسفة الألمانية التي لا تُعتبر بدورها مجرّد فلسفة من بين فلسفات أُخرى، بل هي أفضل الفلسفات وأكثرها حيوية، ويتعيّن حمايتها وتطهيرها من القوى المشؤومة الموجودة بداخلها. لنَرَ الآن كيف تابع فيخته قوله بعد الإعلان عن مبدئه الأساسي:

«من يؤمن بالجمود، والنكوص، والرقص الدائري أو يضع طبيعة ميتة على مقود العالم، ليس ألمانيًا (*undeutsch*)، أينما وُلد وكيفما كانت لغته، فهو غريب عنا، **ونتمنى بأن ينفصل عنا تمامًا**. [...] وبالمناسبة، يمكننا أن نعرض بوضوح على الذين يملكون آذانًا يسمعون بها، ما الذي تبتغيه هذه الفلسفة المسمّاة بحق، فلسفة ألمانية، وفي أيّ شيء تتعارض بصرامة قوية وعنيدة مع تلك الفلسفة الغريبة التي يُهيمن عليها الإيمان بالموت؛ يجب علينا الإعلان عن هذه الحقيقة، لا ليفهمها من هو ميّت، فهذا أمر مستحيل، بل **لتفادي تشويهه للكلمات** (*die Worte verdrehen* [...])»[1].

هذا هو «الملاذ الأخير» لقومية فيخته، حيث يتعيّن حماية الألماني وتحصينه من كلّ تلوّث، خصوصًا إذا كان منبثقًا من الداخل، عبر الألمان المزيّفين الذين لا يتكلّمون الألمانية الحقيقية والذين يتعيّن التخلّص منهم سريعًا ما أمكن، مخافة أن يلوّث هؤلاء الغرباء الأموات أو الأشباح، اللغة[2]. [23]

---

(1) J. G. Fichte, *Discours à la Nation allemande*, *op. cit.*, p.164. (التشديد من عندي).

(2) مما لا شك فيه أن «عودة الشبح» هاته، **لدى ألمانيي فيخته**، قد ألهمت عنوان الحلقة الدراسية 1984-1985، وهو **شبح الآخر**؛ انظر الملاحظة المخطوطة والمضافة بالهامش: «القومية والوسواس، عودة الشبح. فما بين الحياة والموت، تتوافر القومية على مكانها الخاص داخل تجربة الوسواس. ولا وجود للقومية بدون شبح» (الجلسة 1، ص15؛ الترجمة، ص15) بخصوص هذه النقطة، انظر أيضًا ما قيل ضمن *Geschlecht* =

نجد الحجّة نفسها لدى فيخته في رابع **خطابات إلى الأمة الألمانية**، حيث يمكن أن يؤدّي إدراج اللغة الأجنبية داخل الألمانية، وخصوصًا الكلمات «من أصل روماني»، «إلى انخفاض المستوى الأخلاقي بكلّ وضوح، لطريقة تفكير الألمان» (*ihre sittliche Denkart offenbar herunterstimmen*)[1]. وفي هذا السياق، فإن المثال الأول التي سيتحدّث عنه فيخته هو لفظ («*Humanität*» إنسانية) الذي يظلّ بالنسبة للألماني «صخبًا فارغًا من المعنى تمامًا (*ein völlig leerer Schall*)»[2] بسبب أصله الروماني. لكن، يقول فيخته «إذا ما استعملنا أمام ألماني لفظة *Menschlichkeit* [أو *Menschheit*، أو *Menschengeschlecht*] بدل لفظ *Humanität*، فإنه سيفهمنا دونما حاجة إلى تفسير تاريخي»[3]. فحسب فيخته، تظلّ الكلمة الألمانية «*Menschlichkeit*» مفهومًا مدركًا (*ein sinnlicher Bergriff*)، قريبًا من الحدس الملموس والمباشر - فهو ينتعش في الحقيقة بالنفس الروحي (le souffle spirituel) للغة الألمانية «النابعة من الحياة المشتركة والمتواصلة لشعب، ستستمرّ في تبنّي كلّ حدوسه»[4]- في حين أن لفظة *humanitas* ظلّت مقترنة بلغة ميتة «مقطوعة من جذورها الحيّة»[5]، بوصفها رمزًا (*Sinnbild*) مجرّدًا لا حياة فيه، وإن شئت قلت رمزًا شبحيًا لفكرة فوق محسوسة، يُمكنها أن تغزو اللغة الألمانية بمكر وبطريقة سطحية، بحيث تنزع عنها خاصّيتها الألمانية *Deutschheit* **والغشلخت** الذي تمتلكه، اللذين يُعتبران أساسيين بالنسبة إليها. ومرة أُخرى، نجد أنفسنا أمام «عودة الشبح» والشرّ الشبحي المشؤوم الذي **يحرّك** اللسان وكلّ قومية.

= *III, infra*, p.37، عن «قيمة الروح [...] *Geist* والشبح والطيف العائد» التي لم يستخدمها هايدغر والتي تبدو حسب دريدا «مفروضة ومبرّرة بفعل السياق برمته».
Cf. Derrida, *De L'esprit*, Paris, Galilée, 1987.

(1) J. G. Fichte, *Discours à la Nation allemande*, *op. cit.*, p.117.

(2) *Ibid.*, p.116.

(3) *Ibid.*, p.116-117.

(4) J. Derrida, «La main de Heidegger (Geschlecht II); dans *Psyché*, *op. cit.*, p.418.

(5) J. G. Fichte, *Discours à la Nation allemande*, *op. cit.*, p.116.

انطلاقًا من هذه القراءة لفيخته، سيحدّد دريدا ما دعاه بـ «الاشتراك المفارق والمنتظم مع ذلك، بين القومية والكونية والإنسانية»[1]: فالقومية تتمثّل في اختيار أمة تدّعي، بعيدًا عن كلّ خصوصية إمبيريقية، تمثيل الماهية الإنسانية أو تجسيدها، أفضل من أيّ أمة أخرى، وتحديدًا من خلال لسانها، بطريقة نموذجية إلى حدّ توسيع هذه القومية داخل الإنسانية ذاتها وإضفاء خاصّية جوهريّة عليها، بحيث يظلّ النفاذ إلى هذه الإنسانية، امتيازًا حصريًا **لهاته** القومية - وللسانها - الذي [24] يسعى لأن يكون بالأساس كونيًا - شموليًا و«فلسفيًا كذلك»:

> «يتعلّق هذا الأمر ببنية الوعي والشعور والمطالب الوطنية التي تدفع أمة ليس فقط إلى البروز بوصفها حاملة لفلسفة معيّنة، بل لفلسفة نموذجية، أي خاصة وشمولية بالقوة، وفلسفية من جرّاء ذلك. [...] ويستمدّ فيخته مؤلف **خطابات إلى الأمة الألمانية** الشهير كلّ قوته، من رغبته في أن يكون قوميًا، ووطنيًا، وكونيًا، وشموليًا في الوقت نفسه. فهو يُضفي طابعًا جوهريًّا على الجرمانية إلى الحدّ الذي يجعل منها كيانًا حاملًا لما هو فلسفي بوصفه كذلك»[2].

معنى ذلك، أن قومية فيخته، تظلّ رغم مظهرها البريء، ملتبسة في الأقل بالنسبة «لإعادة امتلاكها من طرف الميراث النازي»، كما يذكّرنا دريدا بذلك، «فهي تتميّز عن النزعة البيولوجية الطبيعية، باسم فلسفة الحياة (حتى ولو كانت حياة روحية»[3]. وهذا الالتباس الذي يصفه دريدا باعتبار أنه «مُفرط ومُنذر ومُزعج وغامض» سيكون «مهيّئًا لأسوأ وأصعب حداثة»، وهي حداثة النازية طبعًا، وأيضًا حداثة «اليوم والغد»[4].

(1) J. Derrida, «La main de Heidegger (Geschlecht II); dans *Psyché*, *op. cit.*, p.417.

(2) *Id, Séminaire Nationalité et nationalisme Philosophiques I*, séance 1, p.10; trad., p.10-11.

(3) *Ibid.*, p.16. trad. p.16.

(4) *Ibid.*

مع ذلك، ينبغي التوضيح بأن «مقطع النزعة القومية الفلسفية الألمانية»[1] بالنسبة لدريدا، لا يمكن أن يعتبر مجرّد مثال للقومية من بين قوميات أُخرى. ورغم اهتمامه بصيغ أخرى للقومية، في النصف الأول من الحلقة الدراسية، قبل التوقّف عند هايدغر، رغم اهتمامه بجنسيات قوميات إن صحّ التعبير (مثل جنسيات هيوم Hume وكيني Quinet وميشلي Michelet وتوكفيل Tocqueville وأدونيس Adonis)، تابع دريدا في المقام الأول قراءته لمجموعة من المفكّرين الألمان (كانط Kant وهيغل Hegel وماركس Marx وغرون Grün وأدورنو Adorno وفتغنشتاين Wittgenstein وآرندت Arendt)، متتبّعًا نموذج القومية المهرّبة لديهم (باستثناء ماركس)، بوصفها قومية غير معلنة [25] أحيانًا وضمنية بشكل كبير، خصوصًا عند أدورنو وآرندت؛ وبالتحديد عندما انتقد بشدة القومية الأكثر ابتذالًا، دون إزالة الالتباس الساخر بشكل لاذع والقومي الذي استلهمه نقدهما رغمًا عنهما. سيكون اللسان الألماني دومًا، وحتى في صمته هو القوة التي ستجمع الجوانب بما فيها الأكثر تعارضًا ضمن التشكيلة الفلسفية - السياسية الملتفة حول لغة يفترض أنها متوافرة على «ميل إلى الانتقاء»[2] (*Wahlverwandtschaft* حسب تعبير أدورنو)، وعلى امتياز حصري بالنسبة للفلسفة، والإنسانية والشمولية. أما الكلمة التي تدّعي هذه الأمة الفلسفية قوله بمفردها وبواسطتها عن الإنسانية والشمولية وهي «**غشلخت**» بالضبط، فستصبح نموذجًا للإشكالية الوطنية - الإنسية، بالنسبة لدريدا.

في هذا السياق، فإن هايدغر - وألمانيته، هذه الألمانية القديمة والفوقية، السرّية، الخاصة والشاعرية، أي غير القابلة للترجمة تقريبًا، بل والمتسترّة بما في ذلك عن امتلاكها اللساني الخاص لـ «Ein *Geschlecht*» لدى

(1) *Ibid.*, p.17. trad. p.17.

(2) Theodore W. Adorno, «Qu'est-ce qui est allemand?», dans *Modèles Critiques, interventions-Répliques*, trad. Fr. Marc Jimenez et Eliane Kaufholz, Paris, Payot, 1984; cité dans J. Derrida, *Séminaire Nationalité et nationalisme Philosophiques*, séance 3, p.7.

تراكل الذي هو بمثابة رجع الصدى ربما **لغشلخت** أو لـ «نحن» فيخته - سيلعب دورًا مركزيًا حسب دريدا، عندما يتعلّق الأمر بالتفكير في القومية اليوم، «هذا الحدث الغامض [...] الذي يمرّ عبر هذا الشيء الذي يصعب التفكير فيه والذي نسمّيه **ألمانيًا** والفلسفة الألمانية»(1). بخصوص هذه النقطة، سنسمح لأنفسنا بإحالة قارئ **غشلخت III** إلى رسالة لهايدغر بتاريخ 15 كانون الأول/ ديسمبر 1945 - استشهد بها دريدا مرارًا في الحلقة الدراسية وفي **غشلخت II** - موجّهة إلى قسطنطين فون ديتز (Constantin Von Dietze)، رئيس لجنة التطهير المكلّفة بإزالة شوائب النازية، عن جامعة فريبورغ Fribourg وممّا جاء في هذه الرسالة:

> «اعتقدت أن هتلر (Hitler) سيتجّرأ بعد تحمّله المسؤولية تجاه مجموع الشعب سنة 1933، على التحرّر من الحزب وعقيدته، بحيث يتلاقى كلّ شيء على أرض التجديد والتجميع بالنظر إلى مسؤولية الغرب. وقد كان هذا الاقتناع خاطئًا، وهو ما اعترفتُ به انطلاقًا من أحداث 30 حزيران/ يونيو 1934. طبعًا، سبق لي أن تدخّلت سنة 1933 لأقول نعم لما هو وطني واجتماعي (وليس للنزعة القومية) ولأقول لا للأُسس الفكرية و [26] الميتافيزيقية التي ارتكزت عليها النزعة البيولوجية (biologisme) لعقيدة الحزب، لأن ما هو اجتماعي ووطني، كما كنتُ أراهما، لم يكونا مُرتبطين أساسًا بالأيديولوجيا البيولوجية والعرقية»(2).

حسب دريدا، فإننا نجد في هذه الرسالة، «الألفاظ نفسها» للقومية الفيختية نفسها التي تريد هي أيضًا التميّز - دون أن تنجح في ذلك تمامًا كما يرى دريدا - عن كلّ قومية بيولوجية وعرقية. فمن زاوية ما، يروم كلّ ثقل الحِجاج الدريدي في **غشلخت III**، إدانة القومية - الإنسية العميقة والبارعة

---

(1) J. Derrida, *séminaire Nationalité et nationalisme Philosophiques I*, Séance 2, p.3.

(2) M. Heidegger, «Lettre au président du Comité politique d'épuration», dans *Cahiers de l'Herne-Martin Heidegger*, trad. fr. Jean - Marie Vaysse, Paris, Éditions de l'Herne, 1983, p.403; cité dans J. Derrida, «La main de Heidegger (Geschlecht II), dans *Psyché*, *op. cit.*, p.420.

والمزعجة في فكر هايدغر الذي يظلّ غامضًا في الأقل بخصوص النازية والإنسية اللتين يسعى إلى التخلّص منهما. وسيكون هذا الجانب - أو بالأحرى هذا القطب - هو البعد السياسي بالمعنى الأضيق **لغشلخت III**، الذي دعاه دريدا «بالبعد الآخر، ربّما الأقل ظهورًا، للدراما [السياسية] **عينها**» لدى هايدغر، والذي أصبح في فرنسا، وحتى قبل بروز ظاهرة فكتور فارياس (Victor Farias)* «متسمًا بطابع أكاديمي مبالغ فيه إلى حدٍّ ما»[1]. وغنّي عن البيان أنه بعد إصدار **الدفاتر السوداء** (*Schwarze Hefte*) اليوم، وما تضمّنه من محتوى سياسي حارق، فإن الحذر والتأنّي الدريديين بخصوص الموضوعات السجالية لدى هايدغر - من قبيل «**غشلخت** واحد» لـ «لغتنا» الذي يتعيّن عليه بوصفه مهمة مصيرية «وبالنظر إلى مسؤولية الغرب»، إنقاذ الأرض من **الغشلخت** الفاسد والمتحلّل (*das verwesende Geschlecht*) - وكذلك صرامة القراءة التفكيكية، لا يمكنها إلّا أن تُغني بشكل ملموس النقاش القائم، إلى درجة قلب مقدّماته. وينطبق الأمر نفسه على التأمّل المعاصر في الوضعية المُخيفة لانبعاث القوميات حاليًا.

رودريغو تيريزو (Rodrigo THEREZO)
فريبورغ-أون-برسغاو Fribourg-en-Brisgau
تموز/يوليو ٢٠١٧. [27]

---

* يتعلّق الأمر بالباحث الشيلي فكتور فارياس الذي أصدر كتابًا مثيرًا للجدل أكّد فيه بالخصوص على نازية هايدغر، وقد ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية سنة 1987 تحت عنوان:
Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, *Paris*, éd. Verdier, 1987
بخصوص النقاش الذي اثاره هذا الكتاب انظر:
يورجن هابرماس، **هايدغر والنازية، التأويل الفلسفي والالتزام السياسي**، ترجمة د. عز الدين الخطابي، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، 2005، الصفحات، من 6 إلى 10 (مقدمة المترجم).

(1) J. Derrida, «La main de Heidegger (Geschlecht II); dans *Psyché*, *op. cit.*, p.420.

توضيح من الناشرين

لم يتمكن جاك دريدا من إتمام **غشلخت III** في حياته. لهذا، فإن هذا الكتاب، يتضمن نشرًا لنصين لم يسبق إصدارهما، ويشكّلان عمل دريدا المتقدّم أكثر حول هذا المشروع، وهو قراءة مدقّقة لمبحث هايدغر المتعلّق بجورج تراكل وعنوانه «الكلام في عنصر القصيدة» ضمن مؤلف **مسار نحو الكلام**.

فأما النص الأول، فهو عبارة عن مسودة مرقونة من ثلاثة وثلاثين صفحة، كان دريدا قد وزّعها على بعض المشاركين في ندوة بجامعة لويولا، في شيكاغو بتاريخ 22 و23 آذار/مارس 1985؛ وفي هذه الندوة بالذات عرض دريدا أيضًا القسم السابق من سلسلته عن **غشلخت**، وهو نص «يد هايدغر» (غشلخت II). وعلى مدى ثلاثين سنة، ساد الاعتقاد بأن «مسودة لويولا المرقونة هاته»، التي لم يسبق نشرها، هي كلّ ما لدينا عن **غشلخت III**.

ومع ذلك، سيتضح بأن هذه المسودة المرقونة ليست سوى القسم الأول «غير المنتهي وغير المكتمل» لمجموع **غشلخت III**. أما القسم الثاني فقد استخلص من الحلقة الدراسية 1984-1985 وعنوانها «شبح الآخر»، وهي أولى الحلقات الأربع التي أشرف عليها دريدا واختار لها عنوانًا عامًا وهو: **الجنسية والقومية الفلسفيتان**، وذلك بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (EHESS)، بباريس. وقد استعاد هذا الكتاب نص الحلقة الدراسية هناك حيث توقفت مسودة لويولا المرقونة، على اعتبار أن هذه الأخيرة هي حسب دريدا، «نقل» من حوالى ثلاثين صفحة، للحلقة المذكورة. هكذا، فإن قسم الحلقة المتطابق مع مسودة لويولا المرقونة يبدأ عند الصفحة 12 من الجلسة السابعة إلى نهاية الجلسة الثامنة. تليه الجلسات الخمس التي «تعيّن

نقلها» عندما وزّع جاك دريدا مسودة لويولا المرقونة في شيكاغو، يومين بالضبط بعد أن أنهى الحلقة الدراسية المذكورة. [29]

لذلك، فإن هذه الطبعة تنقل من جديد النص الكامل **غشلخت III** المتكوّن من مسودة لويولا المرقونة ومن الجلسات الخمس الأخيرة للحلقة 1984 - 1985 (وهي الجلسات من 9 إلى 13).

*****

خضع هذا العمل الذي هيأناه للنشر للاتفاقيات المحدّدة من أجل إصدار الحلقات الدراسية لجاك دريدا. لذلك، فإن معالجتنا للمسودات المرقونة (وتحديدًا مسودة «لويولا» ومسودة الحلقة الدراسية) كانت محدودة للغاية. فقد حافظنا على علامات الوقف لدى دريدا (بما في ذلك داخل الجمل الطويلة جدًا)، مع استثناءات قليلة عملنا فيها مثلًا، على إضافة قوس معلّق أو فاصلة ضرورية. كما قمنا بإصلاح بعض الأخطاء المطبعية العارضة وإضافة كلمات أو علامات الوقف بين الروافد مثل وضع الكلمة على الشكل التالي: (< الكلمة >)، وذلك لملء بعض الثغرات داخل المسودة المرقونة. وعند وجود جملة ناقصة من حيث التركيب، فإننا نشير إلى ذلك في ملاحظة كالآتي: («كما هو في المسودة المرقونة»).

بخصوص الإحالات الببليوغرافية، فإن **غشلخت III** هو نص يحيل كثيرًا، لكن على نصوص قليلة. ويقدّم مبحث هايدغر سابق الذكر، [والذي اشتغل عليه دريدا] أغلب الاستشهادات باللغتين، الألمانية والفرنسية. وقد عملنا على وضع المزدوجتين، كلما غفل جاك دريدا عن وضعها (وهو ما يحدث في الغالب)، وذلك عندما يتضح بأن الأمر يتعلّق باستشهاد مباشر وليس بشرح للنص. وسيلاحظ القارئ بأن دريدا لا يتردّد عند ترجمته لنص هايدغر، في اقتراح ترجمتين أو ثلاث ممكنة للكلمة نفسها أو للتركيب التعبيري (syntagme) نفسه، وهو ما يشكّل في نظرنا استشهادًا نشير إليه بوصفه كذلك، وليس تفسيرًا للنص. بالنسبة لكلّ استشهاد، نُحيل إلى الترجمة الفرنسية

المنشورة، حتى عندما يقوم دريدا بالترجمة بنفسه، وفي هذه الحالة، نضع الإحالة إلى الترجمة المنشورة، بين قوسين.

بالنسبة للطبعات التي رجع إليها جاك دريدا، فإننا بقينا أوفياء طبعًا لنص هذه الطبعات. ومع ذلك، اتبعنا بخصوص أعمال هايدغر بالألمانية، ترقيم صفحات مجلدات **الأعمال الكاملة** *Gesamtausgabe*. وبشأن الأبيات الشعرية لتراكل وقصائده التي يستشهد بها دريدا، فإننا قدّمنا أرقام الصفحات (في الطبعتين، الألمانية والفرنسية) التي أحال إليها هايدغر؛ وعندما يتعلّق الأمر ببيت شعري غير مذكور من طرف هذا الأخير، نقدّم إحالة إلى الطبعات الحديثة لتراكل بالألمانية [30] والفرنسية). وقد لوحظ بأن دريدا لم ينقل مرتين، في المسودة المرقونة للحلقة الدراسية، نص استشهاد مطوّل، مكتفيًا فقط بالإشارة إلى الصفحات التي يتعيّن قراءتها؛ وفي الحالتين معًا، قمنا بمراجعة مكتبته الخاصة بجامعة برنستون (Princeton)، للتعرّف على المقاطع المستشهد بها في كتبه، حيث وضعها بين معقوفتين.

فيما يتعلّق بوضع القسم الأول من النص، فقد اعتمدنا على مسودة لويولا المرقونة كمرجع، لكننا أشرنا إلى التغيّرات المهمّة جدًا أو المفسّرة في نسخة الحلقة الدراسية. هكذا، عملنا على نقل هذه الفقرات أسفل الصفحة، مشيرين إليها بالحرفين المختصرين («VS» version séminaire نسخة الحلقة الدراسية).

خلال الأبحاث التي أجريناها بمعهد ذاكرة النشر المعاصر (IMEC) وجدنا نسخة ثالثة، من الصفحات الخمس عشرة الأولى لنص **غشلخت III**، التي ظلّت مجهولة إلى حدّ الآن، حيث يتوجّه دريدا في بداية النص «إلى القارئ». ومما لا شك فيه، أن الأمر يتعلّق بنسخة تحضيرية - كتبت على ما يبدو بين الحلقة الدراسية ومسودة لويولا المرقونة - هيّأها دريدا للنشر مستقبلًا، لكنه تخلّى عنها مبكرًا، بكلّ تأكيد. ومع ذلك، وجدنا فيها مقاطع مهمّة أغنت النص بشكل ملموس، خصوصًا بالنسبة لما قيل عن مفهوم القراءة.

وكما هو الشأن بالنسبة للمتغيّرات الموجودة بنسخة الحلقة الدراسية، فإننا عملنا على نقل هذه المقاطع أسفل الصفحة، مشيرين إليها بالحرفين المختصرين «VI» (Version intermédiaire نسخة وسيطة).

بالنسبة لما هو أساسي (في هذا الكتاب) فإن نص المسودتين اللتين اعتمدنا عليهما، كان مرقونًا. ومع ذلك وجدنا أربع صفحات مخطوطة في نص الحلقة الدراسية، كنا ملزمين بفكّ رموزها. تضمّن النص المذكور أيضًا مجموعة ملاحظات مكتوبة بخط يد جاك دريدا ومضافة بهامش المسودة المرقونة. وقد حاولنا حسب الإمكان، نقل هذه الإضافات داخل هوامش بأسفل الصفحات. وتجدر الإشارة إلى أن جميع التعليقات على الهامش هي من عندنا، إلا إذا ما أُشير إلى عكس ذلك.

*****

نشكر داوود فاريل كريل (David Farrel Krell) على اهتمامه المتفرّد والثابت **بغشلخت III** منذ سنوات عديدة؛ [31] كما نشكر جان - لوقا نانسي (Jean -Luc Nancy) وأفيتال رونيل (Avital Ronnelle) على ترحيبهما بمشروع الإصدار هذا؛ ونريد بالخصوص أن نشكر مارغريت دريدا (Marguerite Derrida) وجان دريدا (Jean Derrida) وبيير ألفيري (Pierre Alferi)، جزيل الشكر على دعمهم وثقتهم.

جيوفري بنينغتون (*Geoffrey Bennington*)
كاتي شنوفيث (*Katie chenoweth*)
رودريغو تيريزو (*Rodrigo Therezo*) [32]

توضيح من المترجم

لن نكرّر ما ورد في تقديم هذا الكتاب الذي صدر بعد وفاة صاحبه بأربع عشرة سنة، وما ورد أيضًا في توضيح الناشرين، بل نريد فقط إثارة مسألة أساسية، حاضرة في هذا العمل من بدايته، إل نهايته، بشكل صريح أحيانًا وضمني في غالب الأحيان، وهي مسألة الترجمة.

قام دريدا بقراءة نص لهايدغر عن الشاعر تراكل؛ لكن «قراءة» هايدغر تتجاوز المعنى المألوف للقراءة النقدية، لتعلن عن نفسها كحوار مع الشاعر، وهو حوار بين الفكر والشعر؛ لذلك سيتسم بالحميمية وستتخذ لغته طابعًا خاصًا. وهذا هو بيت القصيد بالنسبة لدريدا؛ إذ إن هايدغر اعتمد في الكثير من صياغاته على اللغة الألمانية القديمة، واستخدم مفردات ومفاهيم ذات معانٍ ملتبسة، يصعب فهمها على غير الألماني، بل وحتى على القارئ الألماني نفسه.

وهنا تبرز صعوبة الترجمة، فهذه المفردات والمفاهيم التي تشكّل مفاتيح لقراءة النص الهايدغري حول تراكل، لا يمكن أن تُترجم إلى لغة أخرى، مثل الفرنسية [أو العربية]، وهو ما انتبه إليه دريدا منذ البداية، حيث اضطر إلى الحفاظ على بعض الكلمات - المفاتيح، كما هي في لغتها الاصلية، دون ترجمتها مثل:

Geschlecht، *Gedicht*، *Gespräch*؛ أو إلى تقديم دلالات عديدة للكلمة نفسها مثل: *Schlag*، *Erörterung*، *abgeschiedenheit*، واللائحة طويلة. ورغم أن نصوص هايدغر عن تراكل، وخصوصًا نص: «**الكلام، داخل الغديخت**»،

المعتمد بشكل خاص من طرف دريدا، وهي النصوص الواردة بمؤلف مسار **نحو الكلام**[1]، قد ترجمت من طرف متخصّصين في الفكر الهايدغري وهم: جان بوفري (Jean Beaufret) وفولفغانغ بروكمايير (Wolfgang Brokmeier) وفرانسوا فيديي (Francois Fedier)، فإن دريدا لم يقتنع بترجمتهم واضطر في غالب الأحيان إلى تعدّي الترجمة وإلى القيام بترجمة داخل الترجمة، إن صحّ القول، علما بأنه يعترف بجرأة ورصانة وقيمة هذه الترجمة. وكمثال على ذلك، نسوق هذا الاستشهاد من بين استشهادات كثيرة:

يقول هايدغر: «ينشد شعر تراكل بلد المساء (*das Land des Abends*)، فهو، *die Dichtung* (أي الشعر) نداء وحيد (*ein einziges Rufen*) لامتلاك (لكنه حدث أيضًا: (*nach dem Ereignis*) دمغة مضبوطة (*das rechten Schlages*)، تحول [وهو المقابل الذي اختارته الترجمة الفرنسية بشكل غريب لكلمة «*spricht*»] شعلة الروح إلى لطف هادئ (der die Flamme des Geistes ins Sanfte spricht)[2]. هذا مع العلم، أن المترجمين المذكورين على دراية كبيرة، ليس فقط باللغة الألمانية، ولكن بفكر هايدغر أساسًا. وتكفي الإشارة إلى العلاقة المتينة التي كانت تربط هذا الأخير بجان بوفري الذي ألّف عملًا ضخمًا من أربعة أجزاء، هي حصيلة حواراته مع هذا المفكر الألماني المتميّز[3].

لكن المبرّر الرئيس لدريدا، هو أن بعض كلمات وصيغ هايدغر مستعصية تمامًا على الترجمة، مهما بلغ عمق اطلاع المترجمين، وذلك راجع إلى الالتباس الذي يحيط بمعانيها. وكمثال على ذلك نذكر:

- *Geschlecht* وتعني الجنس والنوع والعرق، إلخ.
- *Schlag* وتعني الضربة والدمغة والطبعة، إلخ.

(1) Cf. Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, 1976.

(2) للمقارنة، انظر المرجع السابق، ص80.

(3) Jean Beaufret, Dialogue avec Heidegger, 4 volumes, Paris, Minuit, 1973-1985.

– *Gedicht* : ترجمت بعنصر القصيدة (l'élément du poème)، لكن الكلمة تفيد ما هو غير منطوق في هذه الأخيرة.

– *Gespräch* : محادثة وحوار، لكن الأمر يتعلّق بحوار حميمي بين الفكر والشعر، لذلك لا يمكن لهذه المفردة أن تختزل في المعنى المألوف لكلمتي، محادثة وحوار.

لكل هذا، فضل دريدا الاحتفاظ بهذه المفردات الألمانية المفاتيح دون ترجمتها. وهو ما سنقوم به أيضًا، حفاظًا على منطق النص الدريدي، حيث سيكون المقابل لكلّ مفردة من هاته المفردات كالآتي:

(*Geschlecht* غشلخت)، (*Gedicht* غديخت)، (*Gespräch* غشبراخ).

غشلخت III

الجنس، العِرْق، الأُمَّة، الإنسانيَّة

سيكون تقدّمنا بطيئًا، غير منتظم في إيقاعه، وسيتبع مسارًا لا يمكن لأيّ تمثيل خطّي التعبير عنه[1]. ربما هناك مبالغة في الحديث عن تقدّم مسعى، يشعر البعض إزاءه بنوع من الانزعاج، وكأنه معطّل بفعل الإصرار ذاته: فنحن لا نتقدّم، بل نبقى في المكان نفسه ونرجع أدراجنا. وعلى ما يبدو، فنحن لا نتقدّم ولا نحتلّ موقعًا معيّنًا ونتخلّى عن الاهتمام بالاستراتيجية الخطابية (stratégie discursive). وفجأة تحدث قفزات غير متوقّعة وطفرات وتعرّجات، مقرّرة في كلّ مرة، وقطائع متفرّدة لا ندري ما إذا كانت محسوبة بدقة أو ما إذا فاجأت الخطاب، مقبلة نحوه مثل حدث الآخر، وانطلاقًا من هذا الآخر، بوصفهما عازمين معًا.

أولًا، سنقوم بوصف طريقة هايدغر وسيفضّل البعض الحديث عن أسلوبه، عن أسلوبه في التفكير والكتابة. لكنني أفضّل الحديث عن الطريقة لأسباب أصبحت الآن أكثر وضوحًا. ذلك أن مسألة الإيقاع تتعقّد هنا. وبالفعل، فإن هايدغر أثارها، كما سيتضح لاحقًا، وسيكون من المرغوب فيه، أكثر مما هو مشروع، العودة إلى كتابته وإلى ما يؤوله بوصفه ماهية الإيقاع الشعري، فيما وراء «تمثيله الميتافيزيقي-الجمالي»[2].

---

(1) النسخة الوسيطة (VI): من الأفضل تنبيه القارئ: سيكون تقدّمنا بطيئًا ما أمكن، غير منتظم في إيقاعه، وسيتبع مسارًا لا يمكن لأيّ تمثيل، على ما أعتقد، التعبير عنه.

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht, Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht», dans *Unterwegs Zur Sprache (GA 12)*, Friedrich-Wilhem von Hermann (éd), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985 [1959] p.34 (désormais abrégé «Die Sprache im Gedicht» et *Unterwegs*); «La parole dans =

لـ «قراءة» هايدغر وتتبّعه دون عنف همجي ودون [35] عنف ظالم وخائن، وللإنصات إليه دون انعزال داخل سلبية الشرح الصماء، ألا يتعيّن ضبط خطواتنا وفق خطوات هايدغر وتعطيلها في الوقت نفسه؟ ألا ينبغي التشويش على إيقاعها والتمهّل عندما تكون مسرعة، وإيقاف القفزة، وتعليق الحركة، أو على العكس القفز فجأة باتجاه معيّن، وعلى منعطف مسار طويل المدى؟[1].

= l'élément du poème, situation du Dict de Georg Trakl», dans *Acheminement vers la parole* , trad. fr. J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p.42, (désormais abrégé. trad. fr.).

(1) النسخة الوسطية *Captatio benevolentiae*: المرجو من القارئ أن يكون صبورًا معنا فنص هايدغر صعب جدًا (وغامض) في لغته الأصلية، وهو ما لا نتوقف عن التذكير به. هو أيضًا مقروء بمشقة في أفضل الترجمات، في الأقل داخل المواقع التي تحافظ فيها دوائر الاختلاف الحاسمة لخطابه أو لبراهينه، على ارتباطها غير المختزل، باللغة الألمانية*. فماذا سنقول في هذه الحالة عن صعوبة الحرج الذي يشعر به كلّ من يكتب بعد هايدغر ومن خلاله و«عنه»، متموقعًا بين عدة لغات وعدة إلزامات (مناقشة، إجابة إلخ)؟ وهذه الاعتبارات ليست تمهيدية، فهي تتعلّق كما سنتأكد من ذلك، بمحتوى النقاش الأكثر التزامًا.

* ملاحظة ج. دريدا: مع ذلك، سأرجع في الغالب إلى الترجمة القيّمة التي نشرها جان بوفري وفولفغانغ بروكمايير (Wolfgang Brokmeier) في المجلة الفرنسية الجديدة ***NRF*** (كانون الثاني/يناير - شباط/فبراير 1958)، ثم بعد ذلك ضمن مؤلف **مسار نحو الكلام** (غاليمار، 1976، ص39 وما يليها). ففي كلّ خطوة، تظلّ مجازفة الفكر منخرطة بشكل وثيق داخل اللغة والاصطلاح والترجمة. وأنا أُحيّي المغامرة الجريئة التي أقدمت عليها هذه الترجمة الرصينة. فدَيننا يتعلّق بهبة منحتنا أكثر مما ندعوه بالترجمة الفرنسية. لذلك، فأنا عندما أضطر للانزياح عنها، فإن هدفي لن يكون هو تقويمها ولا حتى تعديلها. ويتعيّن علينا بالأحرى مضاعفة المحاولات ومناوشة اللفظة الألمانية وتحليلها وفق موجات من اللمسات والمداعبات أو الضربات. ولا يمكن للترجمة، بالمعنى المتداول لما هو منشور تحت هذا الاسم أن تسمح لنفسها بذلك. لكننا مطالبون على العكس من ذلك، بالقيام بهذا الأمر كلما كان هناك تحدٍّ لحساب الكلمات ولتقابل كلمة بكلمة، أي تحدّي نموذج الترجمة المتفق عليه. على أيّ حال، سيكون من المشروع، ومن المبتذل ظاهريًا، وإن كان أساسيًا في الحقيقة، اعتبار هذا النص حول تراكل كوضعية (*Erörterung*) لما ندعوه بالترجمة. فداخل هذه الوضعية وهذا الموضع/المكان (*Ort*) توجد **غشلخت**، الكلمة أو العلامة. لأن تركيب وتحليل هذه العلامة واشتغال هايدغر على لغته وكتابته اليدوية والحرفية *Hand-Werk* هي ما تسعى الترجمات الموجودة (الفرنسية وأفترض الإنجليزية أيضًا) على محوه بشكل حتمي.

يتعلّق المبحث الأول[1] الذي عالجته تحت عنوان **غشلخت** أساسًا بنص 1928؛ وهو التاريخ المشار إليه في السطر الأول؛ حيث أُعلنَ فيه عن مقاربة نص 1953. وهذه الإشارة المحايدة جدًا لتاريخين، وهما 1928 بالنسبة لدروس ماربورغ[2] و1953 [36] بالنسبة لنص **الكلام داخل الغديخت** *Die Sprache im Gedicht*[3]، لا توحي بوجود تطوّر ضمن ما سندعوه بفكر هايدغر[4]. ولا نتوفر

(1) J. Derrida, (Geschlecht II); dans *Psyché*, *op. cit.*

(2) M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (GA 26), op. cit.*

(3) *Id.*, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs, op. cit.*

(4) النسخة الوسيطة: تاريخان وأيضًا توقيعان. فالتأريخ هو توقيع رسالة من مكان محدّد بتاريخ معيّن. والحال أن هايدغر عند حديثه عن المكان والموقع (*Ort*) والوضعية (*Erörterung*)، لم يتحدث عن **الغشلخت** عندما كتب مقتفيًا أثر مسار تراكل (*unterwegs*)، مع شاعر المسار le poète de *l'Unterwegs*، مثلما تحدّث عن **الغشلخت** في درس يعود تاريخه إلى ربع قرن مضى. لأن الدرس ومواكبة الكلام الشعري، يمكنهما قول الشيء عينه - وهذا ربّما هو الحال هنا - لكنهما لن يستطيعا قوله بشكل متماثل، خصوصًا بوجود خمس وعشرين سنة كمسافة بينهما (وهذه الخمس والعشرون سنة هي شيء آخر مغاير للفاصل ضمن التقدّم...). في عام 1928 وفي عام 1953 هي المسألة التي تشغلني، فهل قال هايدغر عين الشيء؟ عين الشيء المقال بصيغة أخرى؟ وإذن ما هي هذه الصيغة الأخرى؟ يتفق - ويجب قول ذلك حتى قبل البداية - إنه إذا كان النصان يقولان عين الشيء بشكل مغاير، وإذا كانا بطبعانه بدمغة («*schlag* واحدة»)، وفق طباعة معيّنة (*Wortprägung*) وبضربة، وعلى مدى مباشر **للغشلخت**، فإنهما ينتميان ربّما معًا لـ **الغشلخت** نفسه. لكن ما المقصود بهذه المفردة؟ إنها تعني الجنس، والعرق، والصنف، والنوع، والعائلة، والسلالة، إلخ. فهي صنف الكلمة الذي يُحيل بشكل أفضل على *typtein*، أي ضرب: «نسمّي لغتنا [يقول هايدغر] الماهية الإنسانية (*Menschenwesen*) **بغشلخت**، حيث تنطبع فيها هذه الضربة، لتجد نفسها منفصلة ومعيّنة» *verschlagene* «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs, op. cit.*, p.45; [trad. fr. p.53].

يفيد المعنى المتداول للفظة *Verschlagene*، ما هو منفصل. ويبدو الانفصال هنا معينًا لأنه هو الذي يقوم بالضربة والبصمة التي تسم النوع الإنساني أو الجنس البشري. والحال، أننا نجد داخل هذه الضربة العامة أو النوعية، إن صح التعبير، والتي تناسب النمط الإنساني مثلما تناسب السلالات أو القرابات العائلية، بأن ضربة أخرى طبعت نموذجها، بوصفها ضربة إضافية إن صح التعبير، على الثنائية الجنسية. ويتعلّق الأمر بضربة أو بطباعة (typographie) إضافية تعمل مجددًا (*wiederum*) على طباعة علامتها: =

مع هذين التاريخين على معالم يمكن انطلاقًا منها، قياس مسار معيّن وإظهاره، والتأكد من بروزه وتحديده. ومع ذلك، إذا كنت قد وسمت هاتين المحطتين أو هذين المكانين، فإنني عنيتُ بذلك، توضيح **علاقة** ما. فكلمة «**علاقة**» *«rapport»* تبدو مشحونة، مثل كل الكلمات التي سنجازف باستعمالها، سواء بالفرنسية أو بالألمانية (*Bezug, Zug, ziehen, entziehen,* etc.) (مرجع، تيار الهواء، جرّ، سحب، إلخ.). لكي نسبق الأمور فجأة، نرى إعلانًا داخل سؤال **الغشلخت** وعن «**غشلخت**» الشيء والكلمة أو العلامة (وقبل السؤال الذي لم يعد [37] إذن هو العنوان الأعم، هناك العلامة)، شيء، وكلمة، وعلامة لم تعد متوقّفة على ماهيتها كشيء أو كلمة؛ ومفاد هذا الإعلان أنه ليس هناك فقط دعوة إلى التفكير في العلاقة كمرجع، وهي علاقة الكلمة بالشيء، وليس هناك فقط علاقة جنسية (*Geschlechtsverkehr*)، بل هناك أيضًا علاقة واحد باثنين، يسبق فيها ثني المرجع كاختلاف، ثنائية معيّنة، أو يتموقع بين شكلين لاثنين، بحيث يعيد الشكل الثاني وسم الأول ليكون عرضة للشقاق. فكيف يُمكننا في هذه الحالة، تلقّي كلمة علاقة بطمأنينة؟ ما الذي يُمكن أن يعنيه ربط العلاقة بين نصين ومكانين وتاريخين؟ وما هي أهمية ذلك؟

سأُحاول بدون شك، ربطِ عدة قراءات **لغشلخت** وفي «**غشلخت**» بعضها ببعض وبكل تواضع، تاركًا بشكل تلميحي مسارات أُخرى ممكنة. غير أن لفظة «قراءة» تتأثر هي **أيضًا** بهذه الإعادة لمَوْقعة **غشلخت.** لهذا، لا يمكننا أن نعوّل بشأنه، على أيّ ضمانة مطمئنة. من دون شك، حاولت بدوري «أن

= *«dies alles wiederum geprägt in das Zwiefache der Geschlechter»* (*ibid.*, p.46; trad. fr. p.53)

كانت مفردة **غشلخت** في درس ماربورغ، محدّدة دومًا وبشكل دقيق، بالسياق ومخصوصة ليس فقط للجنسانية، بل أيضًا للجنسانية المنقسمة إلى اثنين. وهنا يصيب التقسيم **الغشلخت.** ويتعيّن علينا التفكير، بموازاة مع الشاعر، في وحدة معيّنة، أو بالأحرى في «واحدية» **الغشلخت** التي لم تصبح بعد «جنسانية واحدة (*Eingenschlechtlichkeit*) أو اللامبالاة أو التكافؤ الجنسي *Gleichgeschlechtlichkeit* (*ibid.*, p.74; trad. fr. p.80). ونجد هنا لفظتين *Mannigfaltigkeit* (تعددية) و*Streuung* (تشتت)، الواردتين بدروس ماربورغ.

أقرأ» «قراءة» بعض قصائد تراكل من طرف هايدغر. ومن دون شك، سبق لي بطريقة ضمنية ومن خلال المراهنة على اتفاقات وتواطؤات، أن أضفت حملًا زائدًا على كلمة «قراءة»، التي تمكّنت أعمال عديدة، فرنسية على نحوٍ ملحوظ، من تحديدها أو تحويلها خلال العشرين سنة الأخيرة. وسأحاول بدون شك، وانطلاقًا من هذه «القراءة»، نقل ما يمكنه أن يكون «خاتمًا» للقراءة الهايدغرية وتعميمه واستشكاله (problématiser). يكون خاتمًا أيْ «ضربة» قراءة: ليس نموذجًا ولا إجراء ولا منهجًا، بل هو مسار **مطبوع** *typé*. فمفردة *typtein* المشتقة من *typos* لا تحيل أولًا إلى شيء اسمه صماخ (tympan)[1]، الذي سبق لي أن حلّلته، ولا إلى **الطباعات** *Typographies* الرائعة[2] للاكو - لابارث (Lacoue-Labarthe)، بل إلى ما يربط هنا [38] *typos* بكلمة *Schlag*، ويربطه تاليًا بمفردة **غشلخت** داخل نص هايدغر.

---

(1) J. Derrida, «Tympan», dans *Marges de la philosophie*, *op. cit.*

(2) **طباعات** *Typographies I* هو العنوان الفرعي للكتاب الموسوم *Le Sujet de la philosophie*, (Paris, Flammarion, 1979).

أما «طباعة» فهو بحث منشور بالكتاب الموسوم *Mimesis des articulations* (Paris, Flammarion, 1975).

هذا النص الاخير، يذكر (ص181 وما يليها) ويحلّل تلميح هايدغر لكلمة *typos* في نص «**إسهام في سؤال الكينونة**» *Zur Seinsfrage* بعد أن استشهد بنص من **التيتياتوس** *Théétète* «192-194b» حيث قال: «**تمّ التفكير في المنتج من طرف أفلاطون بوصفه خاتمًا** *typos*».

«*Das Her-vor-bringende ist von Platon bisweilein als das Prägende (typos)*. *gedacht*» (trad. fr. «Contribution à la question de l'être», dans *Questions* I, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1968, p.212; texte allemand dans «Zur Seinsfrage» dans *Wegmarken (GA 9)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p.395.

وقد توجه هايدغر إلى يونغر (Junger) بالقول: «أنتم أيضًا تفكرون في العلاقة بالشكل، بوصفها تشكّلًا، مثل علاقة الخاتم بالبصمة (*als das Verhältnis von Stempel und Prägung*). وفق ذلك، تفهمون هذه الطباعة (*Prägen*) بطريقة حديثة، مثل منح **المعنى** لشيء لا يتوفّر عليه. فالشكل (*Gestalt*) هو 'مصدر منح المعنى (*Sinngebung*)'» (*Le Travailleur*, p.148; *ibid.*).

ما يحدّد هنا بوصفه «حداثة» ليس هو شكل **الطباعة** في حدّ ذاته، بل تأويل هذه الأخيرة *Prägen* بوصفها منحًا للمعنى. وهذه الحداثة هي أيضًا حداثة الذاتية والإنسانية كذاتية؛ =

إلى جانب قيمة الطباعة والدمغة والضربة والتسجيل، ينصب اهتمامنا أيضًا على الانتظام والتكرار، وإذًا على إعادة الطبع داخل الختم المعاد. فالخاتم ليس فقط لحظة الضربة أو مكانها، لأنه سبق وأن أقام عمومية النوع والبقية أو المنتوج، وأعاد إنتاج عين الذات، من أجل سلسلة من التفردات المنبثقة من **الخاتم** نفسه الذي لا يمكن أن يكون ختمًا إلا في شروط الذات عينها.

هناك تصنيفية متضمّنة في عدة (dispositif) الأسئلة الكلاسيكية: ما هو القانون الذي سيُضفي انتظامه على حركات الختم لدى هايدغر؟ ذلك أن التوقيع هو عبارة عن ختم. كيف يقرأ هايدغر؟ وكيف يكتب؟ ما هي الحركات التي نتعرّف من خلالها علامة هذا الأخير؟ خصوصًا أثناء المعالجة أو الاستعمال اليدوي (*Handlung*) وليس طريقة المعالجة (كما سيقول)، بل طريقة الإنصات إلى نص «شعري» والعمل على ملاحظة شيء بدل شيء آخر في إطاره؟ هل يتعلّق الأمر بالتأويل؟ أم بالهيرمينيوطيقا؟ أم بالشعرية (Poétique)؟ أم بالفيلولوجيا (فقه اللغة)؟ أم بالنقد الأدبي أو النظرية الأدبية؟ الجواب الواضح هو لا؛ لأن حركة الختم لدى هايدغر لا تبرز تحت أيّ عنوان من هذه العناوين، وعلينا أن نشرع في الأقل في اعتبار هذا العرض الذاتي، [39] كيفما كانت النتيجة المستخلصة منه في آخر المطاف. هل يتعلّق الأمر بقراءة فلسفية؟

= وسيُنظر إلى هذه الإنسانية وهذا الخاتم الإنساني بوصفه مصدرًا مانحًا للمعنى. في هذا السياق، تبرز مفردة («*Menschenschlag*» **خاتم إنساني**): «من زاوية أخرى، يتميّز التمثّل الميتافيزيقي للعامل *Travailleur*، عن تمثّل افلاطون وحتى عن تمثّل المحدثين باستثناء نيتشه (Nietzsche). فمصدر منح المعنى، والقوة الحاضرة مسبقًا والتي تَسِم كلّ شيء بطابعها (*die im vorhinein präsente und so alles prägende Macht*)، هو الشكل، بوصفه شكلًا للإنسانية (*Menschentums*) أي شكل العامل». فالشكل يرتكز على الخصائص الأساسية للإنسانية التي هي أساس كلّ كائن étant، بوصفها ذاتية الأنوية، بل حضور الخاتم الإنساني (*typos*) (*die vorgeformte gestalthafte Praesenz eines*) *Menschenschlages (typus* هو الذي يشكّل الذاتية الحاسمة، حيث يطبع تحقّق الميتافيزيقا الحديثة ظهورها، وهو الذي يعرض نفسه داخل فكر هذه الميتافيزيقا» (*Ibid.*, p.212-213; *Wegmarken*, p.396).

(توضيح من جاك دريدا).

كلا أيضًا، ليس فقط لأنها ليست «قراءة»، ولكن لأن الفلسفة متموقعة بداخلها وليست محدِّدة للموقع. **فالفكر** لا يختزل هنا في الفلسفة، بل هو على العكس، يتخلّص منها بشكل أساسي دون أن يصبح شاعريًّا بكل بساطة. وسنعود لاحقًا إلى «التوازي»[1] والتباعد بين **التفكير** *Denken* **والنظم** *Dichten*.

ما هي إذن حدود ختم هذا التفكير الذي يعرض نفسه أولًا كفكر الطبع. فالحدّ ليس سلبيًا دائمًا، كما يذكّر به هايدغر بذلك في غالب الأحيان[2]. وهو يجعل الأمر ممكنًا ويُتيح الفرصة (donner lieu). ولا تحصل الفرصة إلا ضمن حدود معيّنة. سيقال إن المسألة تتعلّق بمكان هايدغر، حركة الوضعية (*Erörterung*) التي باشرها باتجاه تراكل. كي نكون مستعدين، يتعيّن علينا تصوّر شيء آخر غير وضعية هايدغر. وهذا شرط لبلوغ المقتضيات (présuppositions) التي يمكن أن تدعم الوضعية المحدّدة من طرف هايدغر **لقصيدة** *Gedicht* تراكل. وأيضًا لبلوغ التحديد العام لماهية المكان (*Ortschaft*)، المستخدم هنا. وقبل بلوغ هذه المقتضيات، لنعمل في الأقل، وحسب الإمكان، على قياس هذا الواقع[3]. فكلّ الأسئلة الكلاسيكية، بل والاعتراضات الموجّهة إلى هايدغر من منظور الفيلولوجيا، والشعرية، والهيرمينيوطيقا، وعلم الأدب وحتى الفلسفة، تقتضي مجرّد وجود مكان،

(1) M. Heidegger, «Das Wesen der Sprache», dans *Unterwegs, op. cit.*, p.185; «Le déploiement de la parole», dans *Acheminement, op. cit.*; p.180.

(2) نسخة الحلقة الدراسية (VS): تتوافر هذه الأسئلة **جميعها** على نوع من المشروعية. فالمهتمون بها (وأنا واحد منهم)، سيتعرّفون في الأقل، وهذا ما أتمناه، على جانبها المقلق من خلال ما سأثيره الآن. ذلك أن رهانات الفكر الهايدغري تبدو اليوم مهمة، مما يجعل إثارة هذه الأسئلة أمرًا مفيدًا. لكن، ولهذا السبب بالذات، سيكون من المستعجل، موقعة ما تفترضه الأشكال الكلاسيكية لهذه الاسئلة وتهمله وتخفيه. وسأعتمد على مثالين للتوضيح، في البداية.

(3) ما سيلي، سيكون هو المثال الأول من بين «المثالين» اللذين أشار إليهما دريدا في الحلقة الدراسية (انظر التوضيح السابق). ومع ذلك، سيغفل المثال الثاني الذي لن يظهر إلا في الصيغة الوسيطة (انظر التوضيح التالي).

وذلك بشكل أكثر رصانة من إمكانية وجود ماهية المكان، خصوصًا بالنسبة لعملٍ ما أو متن (corpus)، حيث يعتبر هذا المكان محلًّا نصيًا. [40] ويقترح هايدغر كمدخل، إعادة التفكير في المكان، والمحلّ، والموقع، والوضعية، وهي ترجمات ناقصة، ما دامت فاقدة لوحدة الانتماء المشترك بين كلمات *Orī*، *Ortschaft*، *Erörterung*. وهذه الكلمة الأخيرة *Erörterung* التي تعتبر في لغتها المتداولة، مرادفة تقريبًا للمحادثة والنقاش، إلخ. تستدعي منذ الأسطر الأولى، التوجّه نحو وضعية المكان، والحركة التي تروم الإشارة إلى الموقع الخاص. لم يعد كلّ هذا إذن، متعلقًا بالتخصّصات وبالإشكاليات الكلاسيكية التي ذكرناها وهي: الفيلولوجيا، والشعرية، والنقد الأدبي، والنظرية الفلسفية - الأدبية والهرمينوطيقا أو الفلسفة، إلخ. فهذا لا ينتمي حتى إلى نظرية أساسية أو أكسيوماتيك للقراءة(1). [41]

---

(1) النسخة الوسيطة (VI): المثال الثاني، بوصفه إشارة تمهيدية ثانية، هو مفهوم القراءة. لنذكّر بالأمر المبتذل التالي: وهو أنه كيفما كانت شدة التحضير، فإن مفهوم القراءة لا يبنى أبدًا بمعزل عن مفهوم الكتابة التي تمنح نفسها للقراءة أو تنخرط داخل القراءة ذاتها. فليست هناك كتابة بدون علامة، وأثر، وطباعة، وتسجيل، وقطع، وضربة. والحال، وكما سيتضح لاحقًا، أن هذا المسار باتجاه المحلّ يمرّ بالضرورة عبر فكر **الغشلخت** بوصفه فكر الضربة (*Schlag*) والتكرار والضربة المزدوجة، والضربة «الجيدة» و«السيئة». ونحن لن نتجاوز هذه الاشارة الآن. فإذا كان السؤال «حسب» المكان وحسب (ال) **غشلخت** (الذي لا يعني فقط «الجنسانية»)، بوصفه سؤالًا حسب الضربة، والعلامة، والدمغة، والبصمة، لا يستطيع الاقتصار على مثال واحد من بين أمثلة أخرى، تتعلّق بنظرية عامة ومفترضة عن القراءة والكتابة، فإنه لن يخضع للبروتوكولات المتعالية والإبستيمولوجية والمنهجية لمثل هذه «النظرية». فأن نحاول مواكبة هايدغر داخل مسار الفكر هذا، بأكبر صبر وأكبر حذر ممكن - علمًا بأن حذره لا يستبعد المجازفة ولا الانخراط، بل على العكس: فنحن نجازف أو نراهن (*wagen*) بما فيه الكفاية وقبلًا، كما يقول هايدغر منذ الأسطر الأولى، عندما نكتفي بهذه الخطوات على العتبة - وأن نتابعه أيضًا بأقل تحفّظ ممكن، لا يعني اتخاذ مسعى من نوع الشرح المنقاد أو السلبي. فالأمر يقتضي بالأحرى، ودون إسراع بالاعتراض، أن نضغط على النص الذي يتعيّن قراءته بأسئلة، وإذا كان من الممكن والأفضل، قراءته بأسئلة لا تبدو ظاهريًا أنها كذلك. فالضغط بالأسئلة، حتى ولو حصل بدون تسرّع مثير للجدل، هو قبلًا طبع نص آخر، وخلق تقاطع بين علامات عدة كتابات وعدة لغات، وجعل التكرار طباعة زائدة. وكما =

حُدِّدت علل الأساس أو الأكسيوم أيضًا وقوقعتها، من خلال مؤلف **مبدأ العلّية** *Der Satz vom Grund*[1]. ولا يمكن لهذه العلل أن تشكّل حجّة أخيرة بالنسبة للفكر. وينبغي علينا الاعتراف في الأقل، بأن الموضوعة القانونية - الإبستيمولوجية «للحجّة الأخيرة» محدودة هنا، من حيث وجاهتها[2]. فالأمر يتعلّق بالأحرى (أو لنقُلْ، بطريقة أساسية أكثر، صباحية، وشرقية)، بمقدّم متواضع ومستتر، ولكنه حاسم بشكل خطير، بالنسبة لكلّ عدّة كلاسيكية: فما هو المكان، في ما وراء الفضاء الهندسي **للشيء الممتدّ** *res extensa* أو بجانبه، بل للكائن عمومًا بوصفه **حضورًا** *Vorhandenheit*؟. كيف نتجّه صوب محلّية (*Ortschaft*) المكان ونحو الكينونة المكانية للمكان؟ ولا ينفصل هذا السؤال عن سؤال طوبولوجيا الكينونة، كما ستوصف في نص **إسهام في سؤال الكينونة** *Zur Seinsfrage* (1955)، بعد صدور النص عن تراكل بسنتين، وذلك عندما اقترح هايدغر **وضعية** *Erörterung* الخط، وتساءل عن «مكان» **العدم** والعدمية nihilisme، وأشار إلى ضرورة طوبولوجيا الكينونة قبل أيّ طوبولوجيا للعدمية «وإلى مجهود وضعية هذا الموقع (*die Erörterung desjenigen Ortes*)، أو المكان الذي يجمع الكينونة **والعدم**، على مستوى ماهيتهما، ويحدّد ماهية

= هو الشأن بالنسبة للضربة الثانية **لغشلخت** التي سنتحدّث عنها لاحقًا، فإن بإمكان هذا التكرار أن يكون جيدًا أو سيئًا. لكن هل سنأسف على ضربته وعلى العلامات التي يطبعها؟ هناك طريقتان في الأقل للكتابة **عن** نص، من أجل السماح له بالظهور. تتمثّل الأولى في الاستنكاف عن كلّ علامة أو كلّ ملاحظة وعن كلّ تدخل كتابي قد يؤدي إلى إخفاء أو تشويه ما ينبغي أن يبدو وحيدًا وسالمًا وعاريًا. أما الثانية فتتمثّل في... [توضيح من الناشرين: هنا تتوقف المسودة المرقونة فجأة، وستليها بعض الملاحظات المخطوطة والمقروءة بمشقة، نقترح المحاولة التالية لفكّ رموزها] -من/ ضغط الأسئلة ماهية متسائلة للفكر، على الأقل كطريق [؟ مكان] (لا [؟ فعل ولا انفعال لكن ؟]. ينطلق من ذلك. هناك مكان -؟؟ - رغبة في المكان - تجميع [بالمداد:] مشهد الغشلخت (اخت ؟؟؟ # أليتيا/aletheia انكشاف).

(1) M. Heidegger, *Der Satz vom Grund (GA 10)*, P. Jaeger (ed.) Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997 (1955-1956); *Le Principe de la Raison*, trad. fr. André Préau; Paris, Gallimard, 1983.

(2) نسخة الحلقة الدراسية: ها قد أصبحنا محتاجين وبدون عون.

العدمية ويسمح إذًا، بتعرّف السبل التي ترتسم فوقها صيغ تجاوز ممكن للعدمية»[1].

يمكننا القول، إن هناك **المكان** «قبل» **الكينونة والعدم**، وهو ما يُتيح الفرصة ويجعل هناك (*es gibt*) **الكينونة والعدم** مجتمعين راجع (*Zur Seinsfrage*, p.419, tr. fr. p.243). وإذا كان المكان قد تحدّد بشكل منظّم ونموذجي، بواسطة التجميع (*Versammlung*)[2]، فإن مراقبتنا برمّتها للحركة الهايدغرية ستكون مطالبة بمساءلة امتياز التجميع هذا وكلّ ما ينتج عنه.

قلنا إن المقدّم متستّر وحاسم. ولما كان غير متخذ لشكل ضرورة تدليلية (réquisit) أساسية أو متعالية، [42] فإنه لن يكون باستطاعتنا الحديث هنا، عن مجرّد نكوص باتجاه شروط الإمكانية، بل فقط عن مسعى آخر ومسار آخر **ومعالم** *Wegmarken* أخرى. وبالنظر إلى كلّ معيارية، فإن هايدغر لا يستبعد أن يكون سبيل الفكر (*Denkweg*) هذا، تيهًا أو ضلالًا (*Irrweg*)[3]. فهو يبتغي غاية واحدة، منذ الصفحات الأولى للنص، ورغم تميّزها عن القصد والخلافات والنتيجة، فإنها تعني شيئًا وهو: أن «وضعية» المكان (*Erörterung*)، تتمثّل في «الخطوات» وفي «مسار الفكر» الذي ينتهي ويبلغ وينفتح، كما تشاؤون، على سؤال، يتساءل مرة أخرى حول الكينونة المكانية للمكان (*Ortschaft*). سؤال المكان الذي ينبثق منه كلام تراكل - ولا يصدر هذا السؤال إلا عبر الكلام - ورغم دقته أو تجريديته الظاهرتين، فإنه يتواصل مع سؤال اللسان والمسكن، ثم القومية، إلخ[4]. وإليكم الكلمات الأولى:

---

(1) M. Heidegger, «Zur Seinsfrage», dans *Wegmarken*, *op. cit.*., p.406; (trad. fr. p.234).

(2) «يقوم الموقع بالجمع. ويكشف التجميع عن المجمع في ماهيته
(*Der Ort versammelt. Die Versammlung birgt das Versammelte in sein Wesen*)»
(التوضيح من دريدا) (*Ibid.*, p.386; (trad. fr. p.200).

(3) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» *dans Unterwegs*, *op. cit.*, p.33; (trad. fr. p.41).

(4) نسخة الحلقة الدراسية: من هذا المكان، حيث يتحدّث كلام تراكل، لكنكم ترون بأنه =

«أن نُموضع (*Erörtern*) هنا، معناه أولّا وقبل كلّ شيء: الإشارة إلى الموقع (*in den Ort weisen*). معناه بعد ذلك: الانتباه إلى الموقع (*den Ort beachten*). وهاتان الخطوتان، أي الإشارة إلى الموقع والانتباه إليه، تشكّلان المسار التمهيدي لوضعية معيّنة (*die vorbereitenden Schritte einer Erörterung*) لكننا سنكون قد عبّرنا عن جرأة (*Wagen*) لا يستهان بها، إذا ما اكتفينا، في ما يلي، بهاتين الخطوتين التمهيديتين. وعندما تستجيب الوضعية لمسار حقيقي (*Denkweg*)، فإنها تصل إلى سؤال في النهاية (*in* [...] *endet eine Frage*). وهذا السؤال يسائل باتجاه البقعة التي ينتمي إليها الموقع[1].

تشكّل هذه العبارة الأخيرة بالفرنسية، ترجمة ثقيلة ومتعبة ومسرفة بدون فائدة، لعبارة *«Sie frägt nach der Orstschaft des Ortes»*[2]. لقد أراد المترجمون [43] تفادي اللجوء، كما فعلت أعلاه، إلى «محلّية المكان»، وهي صيغة جافة بعض الشيء، قد تدفع إلى الاعتقاد بأن ماهية المكان وهي المحلّ، والكينونة المحلّية للمكان، هي بنية مجرّدة وشرط للإمكانية العامة أو ماهية صورية. صحيح أن مفردة *Ortschaft* التي تعني أيضًا كينونة المكان أو ماهية المكان، تحافظ مع ذلك على معنى ملموس جدًا في اللغة الألمانية المتداولة (قرية، محلّة، وأيضًا محلّ). وممّا لا شك فيه، أن هايدغر يسعى إلى الحفاظ على هذا المعنى المتداول والإبقاء على حضوره في الإشارة إلى ماهية المكان ذاتها. فهذه الماهية في مكان، وفي مكان متفرّد، ملموس، وقابل للمَوْضعة. لكن هناك قيمتان أُخريان لكلمة محلّ بالفرنسية (localité). زيادة على ذلك، فإن «محلّة» (contrée) استعملت بالنسبة لميدان مختلف عن المعجم الهايدغري (*Gegend*)، إلخ[3]. وكيفما كان الحال، فإن صيغة «في

= رغم دقته وتجريديته الظاهرتين، فإن هذا السؤال يرتبط بسؤال اللسان، والمسكن، والقومية، والإنسان كما سنرى.

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs, op. cit.*, p.33;(trad. fr. p.42).

(2) *Id.*, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs, op. cit.*, (trad. fr. p.33).

(3) يلمح دريدا هنا إلى الفقرة 22 SS من مؤلف **الكينونة والزمان** (*Sein und Zeit*) حيث حدّد المقصود من لفظة «*Gegend*» التي قابلها المترجم الفرنسي بـ «محلّة»: =

اتجاه» («في اتجاه المحلّة [...])، قد تبدو مجازفة بالنسبة لترجمة لفظة «*nach*». فلا النظر ولا الاتجاه يبدوان هنا **بحصر المعنى** *stricto sensu* مضمونين أو موعودين بثبات. لفظة *nach* تفيد، نحو، بعد، مثلما **نطارد شيئًا** ونتبعه، وهذا الاتجاه نحو، الذي التزمنا إزاءه بالمجازفة أو بالمراهنة لم ينتظر ليثيرنا. فقد استدعي قبلًا وحصل. هكذا، فإن السؤال يسائل **انطلاقًا** ممّا حصل، ويعلن عن نفسه في القصيدة مثلًا. فالقصيدة موجودة هنا. وكينونتها - هنا هي كينونة **النظم** *Dichtung* المكتوب أو المقول، ولكن أيضًا وبشكل مسبق كينونة **الغديخت** الذي لم يقل والذي نبحث عن مكانه.

لكننا نشعر بتفرّد الامتياز الحاسم للصيغة المتسائلة التي يمكننا القيام بمساءلتها وتحويلها بدورها (لماذا يتعيّن على كلّ شيء البدء أو الانتهاء بأسئلة، بصيغة السؤال؟)، ضمن تبعيتها لنظرة الطريق وحركة الطريق (*Bewegung*) وخاصّية الطريق، وكينونة سبيل الفكر (L'être-chemin de la pensée)، لما سمّاه هايدغر [44] في موضع آخر *Wegcharakter des Denkens*[1] **خاصّية طريق الفكر**. فالفكر مطالب، بوصفه طريقًا من أقصاه إلى أقصاه، بالبحث في اتجاه ما (*vers, nach*) وبالمساءلة **باتجاه** المكان، وهو ما يعني التماس سبيله. لكن يجب أن يكون في الطريق الآن من أجل التماسه. ومما لا شك فيه أن **طريق** *Bewegung* السؤال مفترض من طرف كلّ إشكالية للقراءة،

= «فهذا «الاتجاه صوب، الوجهة الأداتية الممكنة، المحتفظ بها مسبقًا تحت النظر المت - بصر، circon-spect للاستعمال المنشغل، سنسميه **المحلّة**».
(M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, Verlag, 2006 [1927], p.103 ; *Être et temps*, tr. fr. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, p.92).
وقد اقترح فرنسوا فيزان (F. Vezin) كلمة «ركن» كمقابل للفظة *Gegend* في ترجمة لاحقة: «فهذا التوجه الذي يحتفظ به مسبقًا في التعامل الذي يقيمه الانشغال، تحت نظر التمييز، نظر الممكن الكائن، في مكانه الذي يعود إلى الأداة، سنسمّيه **الركن**».
M. Heidegger, *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p.142.

(1) Cf. M. Heidegger, *Frühe Schriften* (*GA I*, *Nachwort*), Friedrich-Wilhem von Hermann (éd.); Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978, p.437.

سواء أكانت كلاسيكية أو حديثة، ومن طرف الهيرمينيوطيقا والفيلولوجيا والشعرية، إلخ. لكن هذا الافتراض يجعل من مثل هاته الإشكاليات لحظات مشتقة أو مشروطة.

لنعملْ إذن على تصحيح صياغة سابقة. فهايدغر لا يتبنّى الغاية كسؤال. فهذا الأخير يُمنح في الطريق (*unterwegs*)، داخل كينونة طريق الفكر **نحو** ولكن أيضًا في اتجاه (*nach*) المكان المُعطى. ولأن الفكر يوجد (على) الطريق، فإنه يتساءل - وليس العكس هو الصحيح.

(عبر إلحاحه على الخطوة وعلى الممرّ [*Schritt, Überschritt*]، بالرغم من تذكيرنا باستمرار بالطريق وبالحركة السيّارة [*Weg, Bewegung*] للفكر، فإن هايدغر لم يجازف أبدًا بالحديث عن الرِّجل، بمثل حديثه عن اليد. فنحن لن نفكّر بالرِّجل ولن نتكلّم عنها. وبالعكس، إذا كان قد اهتمّ بزوج الأحذية وبحقيقته في الرسم، فإنه لم يتحدث أبدًا، حسب علمي في الأقل، عن قفّاز كانط)[1].

يجب علينا عدم تحديد المسار المتسائل بوصفه **بحثًا** أو تحقيقًا. فـ **الإبستيمي** *epistémè* و**التاريخ** *istoria* هما نمطان خاصان، منحدران من الماهية السيّارة للسؤال، دون أن يمتزجا بها. وتضعهما الفقرة التالية في مكانهما الصحيح، إن صحّ التعبير. ذلك أن هايدغر، ومن خلال بند ظاهري عن التواضع لا يخلو من سلطة القرار، يأذن للعلوم الإنسانية أو الاجتماعية، عند عتبة هذه «الوضعية». فهو يسمّي التحليل النفسي إلى جانب التاريخ والسوسيولوجيا، إلخ. وهذا أمر نادر جدًّا. وأعرض هنا الترجمة الفرنسية بالرغم من كونها حرّة جدًّا ونسيانها لكلمة «*historisch*» «**تاريخي**»:

(1) Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. fr. Louis Guillermit; Paris, Vrin, 1986, p.13.

«لا تتحدّث الوضعية الحاصلة هنا عن جورج تراكل، إلا للتأمّل (*bedenkt*) في موقع نظمها (*den Ort seines Gedichts*). وبالنسبة [45] لعصرنا المتعطّش للمعلومات، والبيوغرافيا، والتحليل النفسي، والسوسيولوجيا، وهو العصر الثابت على الاستخلاص التام والبسيط للصيغ، فإن مثل هذا المسعى (*Vorgehen*) يظلّ، كما هو واضح، محدودًا بشكل أُحادي إن لم يكن ضالًا تمامًا (*gar ein Irrweg*). فالوضعية تتأمّل في الموقع *Die Erörterung* (*bedenkt den Ort*)»[1].

يشتغل هايدغر إذن، انطلاقًا مما دعاه من قبل بالأصل، والمقصود به المعنى الأصلي للكلمة الألمانية «*Ort*». سيخبرنا عن الاتجاه الذي يتعيّن على **الوضعية** *Erörterung* اتباعه، عبر توجيهها للفكر صوب وضعية الموقع. لن نعتمد فقط على الاصطلاح التعبيري لكلمة «*Erörterung*» التي يصعب ترجمتها والتي تبدو غريبة على الأذن الألمانية العادية، غرابة كلمة «situation»، بدلالتها الفاعلة، ربّما على الأذن الفرنسية. لهذا سنلجأ إلى معنى أصلي، لم يعد مستعملًا في الحقيقة، وهو غير موجود في القواميس الشائعة، وهو معنى *Ort* أي المكان الذي «يشير في الأصل (*ursprünglich*) أو يعني (*bedeutet*) رأس الحربة (*die Spitze des Speers*)»[2]. أي في لغتنا البدائية، وهذا يذكّرنا بفيخته. لكن بلوغ هذه اللغة الأصلية، ينبغي أن يتمّ أولًا بواسطة قفزة، لأن الأصل قفزة (*Sprung*)، ونحن لا نجده أبدًا داخل التكرار، بدون إعادة. عند نهاية المقدّمة، سيُقال عن المكان الشعري، إن القفزة وحدها هي التي يُمكنها بضربة وبلمحة فقط، فسح المجال أمامه (*durch einen Blicksprungan den Ort des Gedichtes zu bringen*»)[3]. وهذا المسعى القافز، الإضماري (elliptique) والمتقطّع أحيانًا، هو ما يؤاخذ عليه هايدغر من طرف نقّاد الأدب والشعر

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» *dans Unterwegs, op. cit.*, p.33 (trad. fr. p.42).

(2) *Ibid.*, (trad. fr. p.41)

(3) *Ibid.* , p.35; (trad. fr. p.43)

والفيلولوجيين والفلاسفة: فهو يقفز بشكل اعتباطي وسط القصيدة، من بيت شعري إلى آخر، ومن قصيدة إلى أخرى، دون سابق إنذار ودون أيّ حذر منهجي. ويعلم هايدغر ذلك ويتحمّل مسؤوليته: فالضربات، والوثبات، والقفزات هي إيقاع هذه «القراءة» ونظامها والتي تقوم أيضًا بشيء آخر غير «القراءة» وتظلّ بشكل متزامن، بطيئة، متعرّجة، وحذرة، ومتأخرة، ومتراجعة، إلخ. لكن ها آنذا قد سمّيت موضوعات هذه «الوضعية» وهي: الوثبة، والضربة (*Schlag*) والتأخر، والمساء، إلخ. [46]

في الأصل إذن، أشار اسم «*Ort*» إلى رأس السيف، والحربة أو الرمح. لماذا التذكير بذلك؟ لأن هايدغر لم يخصّص سوى جملة لهذا السلاح نفسه. فما يهمه على ما يبدو، ليس هو السلاح الذي يمكن حمله باليد (*zuhanden*)، مع ذلك، حمله بيد وأحيانًا بيدين. وليس أيضًا هو الرمز الذي يمكن إبرازه دون لمسه باليد (فلا القردة ولا الطيور المهاجرة[1] *Zugvogel* تتوافر على السيف، **فبالأحرى** على المكان). كلا، فما يُهمّ وما سيهيمن على هذه «الوضعية» من الآن فصاعدا، هو دافع التجميع (*Versammlung*) والمجموع والاجتماع. *Ort*، رأس الحربة، وهو المكان الذي تتسابق باتجاهه (*zusammenlaufen*)[2] كلّ قوى السلاح القابلة للتوجّه من أجل التجمّع داخل نقطة لا تتجزّأ. وهذه النقطة ليست هندسية بالضبط، ولم يستعمل هايدغر لفظة «لا يتجزّأ» (indivisible) وهو ما سيتعيّن علينا تبريره لاحقًا. لكننا نُلحّ عليها، لأننا نلتمس هنا ما سيدعوه آخرون بـ «أكسيوماتيك» هذه «القراءة»، وأنا أضع هاتين الكلمتين بين مزدوجتين للأسباب المعلنة من قبل: هناك أو يجب أن

(1) بخصوص التفسير الدريدي للعب هايدغر بالكلمات، بخصوص *Zug* في كلمة «*Zugvogel*» يمكن الرجوع إلى التوضيح 7، ص67 من الكتاب الأصلي. انظر:
M. Heidegger, *was heisst Denken? (GA 8)*, P. Coriander (ed.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002 [1951-1952]; p.11 ; *Qu'appelle -t-on penser ?*, trad. fr. Aloys Becker et Gerard Granel, Paris, Presses universitaires de France, 1959, p.27.

(2) *Ibid.*, p.33; (trad. fr. p.41)

يكون هناك تجميع (*Versammlung*). وهذه إحدى الكلمات المتكرّرة والمحدّدة أكثر داخل النص. فالتجميع يؤدي إلى المكان بوصفه تفرّدًا، ويمنحه وحدته التي لا تتجزأ.

«كل شيء يلتقي عند رأس الحربة. فالموقع يجمع باتجاهه ويعيد أو يستدعي نحوه (*versammelt zu sich*)، أي نحو الأعلى (*ins Höschste*)، نحو أطرافه (*Außerste*)، عند حدود الخارج وعند الحدّ الأخير، في أقصى الرأس»[1].

ورغم تموقعه عند الحدّ ما بين الداخل والخارج، وعلى رأس شيء يوجد أيضًا ما بين الأجسام ويُمكنه اختراقها (وهو ما لم يتحدّث عنه هايدغر)، فإن هذا المكان مستدقّ الرأس «يخترق ويعبر الباقي»[2]. تمرّ رأس (الحربة) عبر الباقي، لا لكونها [47] تخترق جسد العدو بل بالعكس (أو في الاتجاه المعاكس إن أردتم)، فهي تُنهي كلّ ما يتقدّم نحوها وتُحدّده كذلك. هكذا، تمرّ النقطة عبر السيف ذاته أو الحربة أو الرمح، ما دامت هي الجامعة (*das Versammelnde*)[3] فهي تردّ إلى ذاتها مثلما تستعيد باتجاه المكان و«تحتفظ بكلّ ما يلتحق بها»[4]. وكلمة احتفظ هي المقابل لكلمة (*verwahren*)، وكلما حصل الاحتفاظ وجبت الحقيقة (*Wahrheit*)، فحقيقة السيف مثل حقيقة القصيدة، هي ما يضمن المعنى والتوجّه والاحتفاظ والأصل، إنها أقصى نقطة بالمكان. ومثل هذا الاحتفاظ لا يحتجز القصيدة، فالقصيدة التي يحتفظ بها تأتي أولًا، ولكنها لا تصبح مغلقة (hermétique) مع ذلك، وهي لا تحتمي داخل سياج الانغلاق، رغم أنها تبدو سرّية أو أنها تلتمس الهيرمينيوطيقا. فما يحتفظ، يسمح بأن يخترق، لكنه يخترق أيضًا ويمرّ من جانب إلى آخر. والحركة (*durch*) التي تسمح بالمرور بوصفها شفافية

(1) *M. Heidegger, op. cit.*
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*

(transparence) أو شفانية (translucidité) يوم، تجد نفسها مقترنة بحركة التجميع : *Versammlung* et *durchscheinen, durchleuchten* .

إن رأس هذا السلاح يفتح الطريق: ففي الصفحة الأولى، عند عتبة «الوضعية»، يُظهر المكان وتجمعه مسبقًا. ويمكن للمرء إذًا أن يصبح حالمًا أو ساخرًا. كما سيعمل آخرون على موضعته: فهو يبدو أيضًا، مباشرة بعد فقرة مكثفة جدًا حول التحليل النفسي الذي لديه ربّما ما يقوله، بخصوص هذا «المكان»، هذا الموضع أو هذا الشكل. ونحن نتصوّر ردّ هايدغر هنا: قبل الحديث عن الرمز القضيبي (symbole phallique)، تيقّنوا ممّا يعنيه الرأس عمومًا، وما يجتمع في إطارها وخصوصًا، شروط الطوبولوجيا هاته، المعنية دومًا من طرف التحليل النفسي، وتحديدًا من طرف هذا الأخير الذي يجعل من القضيب (phallus) دالًا رئيسًا أو متعاليًا. تقترن هذه الحركة، خصوصًا لدى لاكان (Lacan) بموقع مكاني (topographie). فهي تفترض طوبولوجيا معيّنة، وفكرًا عما هو المكان. وقبل معرفة ما إذا كان أقصى حدّ برأس السيف، يرمز إلى القضيب أو إذا كان الدالّ القضيبي، بوصفه علامة (*Zeichen*)، يُظهر (*zeigt*) أيّ شيء أو يتحمّل سلسلة أيّ دالّ آخر، يجب افتراض معرفة ماذا يعني **المكان** والتفكير منه والتجمّع في مكان معيّن. [48]

ما قلناه هنا عن السيف، يُمكن أن يقال، قبل ذلك، عن القلم وما يجتمع داخل الكتابة المخطوطة باليد، وعن رأس الريشة، الممسوكة بيد واحدة. لكن، ليس هذا هو الأساسي في الأمر. فالأمر لا يتعلّق بالإشارة إلى ما يقتضيه التنظير التحليلي النفسي (théorisation psychanalytique)، مثل تنظير لاكان، من المسعى الهايدغري. ولا يتعلّق بالتمييز بينهما، ولا بوضع تقابل بينهما، في أقل تقدير. سنكون بالأحرى مدفوعين إلى التساؤل عما ينطوي عليه الخطابان، المتفقان إجمالًا على هذه النقطة، وهذا الرأس، من **عدم قابلية قسمة** المكان، ومن تجميع داخل بساطة **المكان** (*Ort*) أو الرسالة. فالرسالة بالنسبة للاكان، هي **مكان** الدّال. ومن خلال التعريف التفسيري لهذه

الرسالة، اعتبر لاكان في **الحلقة الدراسية عن الرسالة المسروقة***، بأنها لا تقبل التجزئة. ويمكن طرح السؤال الذي أثرته في موضع آخر[1] بخصوص هذه النقطة، **وبشكل متماثل** *mutatis mutandis* على هايدغر. فدافع التجميع يلعب دورًا حاسمًا، وكلّ شيء سيكون قد قيل بطريقة معيّنة، كما أن جميع القرارات ستؤخذ انطلاقًا من هذه الصفحة الأولى وهذا التعريف للمكان[2].

لكن هناك إلحاح من طرف المرء الساخر: فهايدغر تحدّث بطمأنينة عن رأس السيف، ليس فقط بعد أن تجاوز التحليل النفسي، بل أيضًا عند افتتاح نص يمكن أن نبرّر قراءتنا له بوصفه خطابًا عظيمًا في الاختلاف الجنسي، وذلك بدون أن يكون لدينا أدنى شك، في ما يمكن أن يثيره رأس السيف من إيحاءات في الأقل. وهنا تبرز فرضيتان، لن أحسم بخصوص أيّ واحدة منهما. تحظى الفرضية الأولى بالاعتبار من منطلق أن هايدغر الذي انتبه إلى الأمر، اعتبر بأن الغمزة الماكرة، لن تكون فقط غبية، ومبتذلة، وغير لائقة، بل غير متلائمة مع ما قاله عن التحليل النفسي، وفوائده الشاردة أو المتفرّعة، وعن عدم تبصّره البنيوي بشأن ما أُثير هنا. ستكون السخرية من جانب هايدغر أكثر تسترًا، ورصانة. أما الفرضية الثانية، ورغم المظاهر، فلن تكون **فلسفيًّا**، غير متلائمة مع سابقتها. إنها فرضية الإهمال (inadvertance) والاهتمام غير المتمرّس بهذا النوع من الأشياء، وغياب التجربة الذي يمكن أن يدفع إلى عدم النظر أبعد [49] من أنفه أو عصاه. وهو ما يحصل مثلًا في أوساط البداهة السياسية.

---

* يتعلّق الأمر هنا بالتحليل العميق الذي أنجزه لاكان حول قصة الكاتب الأمريكي إدغار ألان بو (Edgar Allan Poe)، الموسومة بـ **الرسالة المسروقة**. [المترجم]

(1) *Id.*, «le facteur de la vérité», *dans La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980.

(2) نسخة الحلقة الدراسية (VS): هل هناك مكان، وهل هذا المكان هو الذي يتم فيه التجميع أو الذي يمكن أن ينقسم عندما يُتوصَّل إليه؟

لماذا الإلحاح على التجميع، وعلى الشبيه الذي يجمع تنوّع التعدّد الدلالي داخل بساطة المكان؟ ذلك أن هايدغر لا يروم هنا موقعة الاصطلاح التعبيري عمومًا، بل هذا الاصطلاح بعينه، المتعلّق بالشاعر، وبذلك «الشاعر العظيم»، وهو تراكل. فهاتان الكلمتان: «شاعر عظيم» هما لهايدغر. «أيّ شاعر عظيم (*Jeder große Dichter*)، لا يُعتبر شاعرًا (*dichtet nur*) إلا انطلاقًا من إملاء نظم وحيد (Dict unique) (*aus einem einzigen Gedicht*)[1]. فما هو وحيد (*einzigen*) يَسِم المكان بتفرّده الذي لا يتجزّأ، وبالخاصّية المطلقة والفريدة (inimitable) للاصطلاح التعبيري. وعندما يتحدّث هايدغر عن «الشاعر العظيم»، فهو لا يخضع لابتذال اعتباطي. إنه يسعى إلى قياس هذه العظمة، وجعلها متناسبة في الأقل، مع إخلاص الشاعر لوحدة **الغديخت** لديه. يكون الشاعر عظيمًا بقدر نذره نفسه لوحدة **الغديخت** هذا وثقته بها، أو تكرّسه لها ، وبشرط إخلاصه لها. وأنا لا أترجم لفظة *Gedicht* بلفظة (Dict نظم) خصوصًا، وذلك لأسباب ستظهر بعد قليل. يقول هايدغر: «تقاس (*bemißt sich*) العظمة بهذا الشكل، فهي بمقدار هذا الإخلاص لما هو وحيد، حيث يعلّم كيفية الحفاظ على القول الخالص للشاعر (*sein dichtendes Sagen rein darin zu halten*)»[2] إذا كنت لم أُترجم لفظة *Gedicht* بلفظة Dict خصوصًا، فذلك لأن هايدغر يدعونا إلى التمييز بين **الغديخت** والمقول أو القول الشعري (*Gedicht/dichtendes Sagen*). **فغديخت** لا يقال أبدًا داخل الوحدة المطلقة لاصطلاحه التعبيري، بل يظلّ «غير متلفّظ به». فهو لا يختلط بما كتبه الشاعر وقاله وتلفّظ به ونشره، مع تعدّد قصائده أو مجموعها. **الغديخت** غير مقول، وغير منطوق، وغير متلفّظ به، (*ungesprochen*): *«Das Gedicht eines Dichters bleibt ungesprochen»*، وهو ما

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs, op. cit.*, p.33 (trad. fr. p.41-42).

(2) *Ibid.*, trad. fr. p.42.

أدخل دريدا بعض التعديلات على هذه الترجمة.

اعتقدت الترجمة الفرنسية بأنها نقلته وفق الصيغة التالية: «إن نظم الشاعر لا يذاع بواسطة الكلام»[1]. فقيمة الذيوع غريبة عن هذه العبارة، ذلك أن هايدغر وضع «الكلام» بالضبط إلى جانب القول (*Sagen*): فما يظلّ «غير منطوق به» هو ما لا ينتمي إلى القول. يجب التمييز بين **الغديخت** غير المنطوق داخل كلّ قصيدة، وجميع القصائد التي [50] تنطقه أو تقوله مع ذلك. ينبغي تمييزه عن كلّ ما قيل، رغم أنه لا يوجد في موضع آخر وليس شيئًا آخر في أيّ مكان آخر. فلا قصيدة من بين القصائد الخاصة، ولا مجموع «المتن» الشعري يقول **الغديخت** الذي يتعيّن فهمه هنا بوصفه بساطة وليس كلّية لا تنفد. ومع ذلك، فإن كلّ قصيدة تتحدّث انطلاقًا منه وتقوله كلّ مرة.

يجب إذن، أن نُنصت إلى غير المقول هذا، الذي يتحدّث، دون أن يكون غير مقول، مُبعد ومشطوب ومرفوض، عبر جميع القصائد التي تتحدّث عنه دون أن تنشده. فالعلاقة القائمة بين التموّج أو الموجة (*Woge*) وبين المنبع (*Quelle,* *Ursprung*)، تدفع إلى التفكير في هذا الانتقال من غير المقول إلى القول الشعري. الأمر أكثر من مجرّد استعارة (métaphore)، وهو شيء آخر، لذلك يتعيّن ملاءمة هذا الشكل، بشيء يقترحه هايدغر بخصوص الإيقاع الشعري، في ما وراء تمثّل الميتافيزيقا لهذا الأخير، عندما تتحدّث عنه بعنوان جمالي (esthétique). فهايدغر يستعمل هنا لفظة (*rhythmos* **إيقاع**)، هذه اللفظة اليونانية التي تعني الحركة المتموّجة والمنتظمة للماء، دون أن يذكّرنا بذلك. لأن مكان القصيدة هو المكان الوحيد وغير المنطوق به، حيث تنهل كلّ قصيدة من منبعه. فالتموّج يبتعد عن المنبع دون تركه ودون أن يصبح شيئًا آخر. والحركة التي ينهل بواسطتها من المنبع (*entquellen*) ولكن يتخلّص منه أيضًا، وانبثاقه **انطلاقًا** من المنبع المذكور يرتدّ إليه، أي يرتدّ باتجاه أصل «محتجب أكثر» على الدوام:

---

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs*, *op. cit.*, trad. fr. p.42.

«إن موقع القصيدة، بقدر ما يكون منبع التموّج المتحرّك (*der bewegenden Woge*) لمسار الماء فإنه يحمي الحقيقة السرّية (*das verhüllte Wesen*، الماهية المختفية) لذلك الذي يبدو في البداية، من خلال التمثّل الميتافيزيقي والذي هو الجمالي (*dem metaphysich-ästhetischen Vorstellen*)، ولا يظهر في البدء إلا بوصفه إيقاعًا[1].

إذا أردنا التفكير إذن، في ما وراء علم العروض (science prosodique) مثلًا، وإذا ما وقع اهتمامنا على ماهية الإيقاع بوصفه كذلك، فيجب الاقتراب من هذا المكان: ما بين لا منطوق **الغديخت** وقول القصائد، وبين المنبع وما ينبثق منه ويعود إليه. وهذه الحركة المزدوجة، المتمثّلة في الذهاب والإياب، هي الإيقاع.

تتحكّم ماهية الإيقاع هاته، في النظام الذي تعمل الوضعية بمقتضاه، [51] على موقعة مكان القصيدة[2]. من أين نبدأ؟ ذلك هو السؤال القائم دومًا. ووفق أيّ نظام سنتصرّف؟ فهايدغر يُبرِّر وجود النظام، لكن وكما يدعو دافع الإيقاع والمنبع إلى التفكير، فإن هذا النظام يحشر داخل دوران يذكرنا بـ «الحلقة الهيرمينوطيقية» التي اعتقدنا التخلّص منها مباشرة، عند لحظة القفز. ولما كانت وحدانية **الغديخت** تنتمي إلى غير المقول فكيف يُمكن بلوغها؟ طبعًا، **انطلاقًا** ممّا هو مقول داخل القصائد المتفرّدة، وداخل حوادث **الغديخت** الذي **لا يوجد** إجمالًا في جانب آخر، مثلما لا يوجد المنبع بشكل منفصل. يجب إذن شرح كلّ قصيدة، كما يقال. ويتعيّن القيام بالتفسير. فالكلمة الألمانية *Erläuterung*، صعبة الترجمة، مثل باقي الكلمات، وغالبًا ما تمّت ترجمتها بالتوضيح (éclaircissement)، وقد ترجمناها بالتفسير (élucidation). أما في اللغة المتداولة، فتعني شرح النص أو تفسيره. ويريد هايدغر هنا إشعال النور

---

(1) *Unterwegs*, p.34; trad. fr. p.42.

(2) نسخة الحلقة الدراسية (VS): انطلاقًا من ذلك، يبرّر هايدغر بطريقة مترابطة بقوة، نظام مسعاه، رغم ترك عدة أسئلة مفتوحة.

الساكن داخل هذه الكلمة. «فالتفسير يحمل *das Lautere* ما هو واضح وصافٍ، ويشعّ (*durchglänzt*) من خلال كلّ ما يقال شعريًا، عند سطوعه الأول (عند بهائه الأول، حسب الترجمة الفرنسية)»[1]. فما هو واضح وجليّ، يظهر في مقول القصيدة، أي في ظاهرها، ويمكن للنطق، بل ويجب عليه أن يكون شَدْوًا. وإليكم نظام المقتضيات: «يقتضي التفسير المضبوط والجيد (*eine rechte Erläuterung*) الوضعية (*Erörterung*) مسبقًا»[2]. ولا يمكننا، بدون نفاذ مسبق إلى المكان الوحيد الذي لا يتجزّأ وإلى صفاء الاصطلاح التعبيري، الشروع في تفسير النصوص الشعرية: فتموّجها يتصرّف، وإيقاع المنبع ذاته يُتيح الفرصة. ولا يمكن التفكير في القصيدة بدون ذلك. لا مكان للقصيدة المتفرّدة لا تحصل إلا انطلاقًا من المكان التي أعطاها الفرصة، والذي تشير باتجاهه في المقابل. لكن هنا تواجهنا الدائرة وشكلها الكلاسيكي: وبالعكس (*umgekehrt*) تحتاج الوضعية [(*Erörterung*) [كي تبلغ المكان] إلى بادرة تمهيدية، عبر توضيح القصيدة»[3]. ولا يدعو هايدغر ذلك دائرة، بل ما يبدو أنه يعود إلى عين الذات، أي علاقة مبادلة [52] (*Wechselbezug*). ينبغي إذن حصول قابلية التحويل (convertibilité) أو قابلية الارتداد (réversibilité)، ما بين لفظتي (*Erörterung* وضعية) و(*Erläuterung* تفسير). يحدث الإيقاع هنا، ويمكننا القول إن الإيقاع الشعري، المفهوم في ماهيته الخاصة، يُملي إيقاع «قراءة» صائبة، يجب عليها أن تكون وفيّة لهذا الاقتران، ولهذا الاستبدال المستمر بين الطرفين، *Erörterung* و*Erläuterung*. وفي الحقيقة، فإن أولئك الذين اعتبروا الإيقاع مجرّد دائرة منطقية أو مأزقًا منهجيًا، لم يفهموا ماهيته. لكن عدم الفهم هذا، وعدم النفاذ ليس سوى جمالية الميتافيزيقا، أي النقد الأدبي برمّته والشعرية برمّتها، إلخ.

---

(1) *Unterwegs*, (trad. fr. p.42).

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

قابلية الارتداد والتحويل، ويجب أن نقول أيضًا محادثة: تلك هي الحركة وأيضًا مكان الاستقرار والمسكن الذي «يداوم فيه (*verharrt*) الحوار، وبالضبط الحوار المفكّر، وكلّ حديث مفكّر (*jede denkende Zwiesprache*) مع **الغديخت**»[1]، أي صمت الشاعر. ففي أُسرة كل الكلمات التي تتضمّن اثنين (*Zwiefalt* الثني و*Zwietracht* شقاق، إلخ.) تمنح لفظة *Zwiesprache* للكلام اسمين، فالكلام يتمّ تبادله هنا بين (*Denken* تفكير) و (*Dichten* نظم). لكن هذا الكلام المتبادل الذي هو ليس تعاملًا ولا تداولًا، يتمّ تبادله، بالنسبة للمفكّر كما الشاعر، **بالغديخت** في مكانه غير المنطوق. ويجب المداومة، والإقامة، والإلحاح داخل هذه المحادثة مع أبيات الشاعر، وفي المقام الأول مع غير المنطوق الذي يمنح منبعه لإيقاع الأبيات وللنظم الشعري. فالمداومة، والمكوث (*verharren*)، يمكن أن يعنيا أيضًا في الاصطلاح الألماني التداولي *in Schweigen verharren*، أي البقاء صامتًا والمداومة على الصمت.

تستعمل الترجمة الفرنسية، «الحديث» تارة و«الحوار» تارة أخرى، بالنسبة لهذا الكلام بين اثنين (*Zwiesprache*) الذي أدرج هايدغر بداخله تمييزًا جديدًا. هناك صيغتان أساسيتان للكلام بين اثنين *Zwiesprache*، فمن جِهة توجد اللغة المزدوجة أو الكلام المزدوج، ومن جِهة أُخرى هناك الكلام بين اثنين بالنسبة للغة لا يُمكن أن توجد دون الكلام، وخارج وقائعه. لكن لفظة «حوار» تجلب نحوها كثيرًا من الالتباسات؛ وبما أن الأمر يتعلّق بالتفكير في ماهية *Sprache* - كلغة وكلام في الوقت نفسه - **من أجل السكن بداخله**، علينا أن ننتبه إلى الكلمات التي تتضمّن *Sprache* بداخلها، مثل *Zwiesprache* و *Gespräch* **محادثة**. [53]

ستكون هناك صيغتان أساسيتان إذن **للكلام بين اثنين**، عند المداومة، والالتفات إليه، والتحدّث مع **الغديخت** الصامت لدى الشاعر. فما هو أصيل

---

(1) *Unterwegs*, (trad. fr. p.42).

أي الكلام بين اثنين بالضبط *«die eigentliche Zwiesprache»*[1]، مع الشاعر، يجب أن يكون شاعريًّا. وتلك هي **محادثة** الشعراء الذين يتكلّمون جماعيًّا ويخاطب بعضهم بعضًا شعريًّا، بوصفهم كذلك. ولا يمكننا الحديث بالضبط عن **الغديخت** إلا بصيغة شعرية، هي أكثر من طراز أو نوع، ووَفْق كلام شعري (poétique) وليس نظميًّا (poétisant) (فكيف سنترجم لفظة *dichtende* في هذه الحالة؟). لكن هذا الأمر لا يستبعد **محادثة** أُخرى، ممكنة دومًا وضرورية أحيانًا وهي التي تُحيل التفكير (*Denken*) إلى النظم (*Dichten*). ولا يتعلّق الأمر بالفلسفة، بل بالفكر وبالتفكير، وكدنا أن نقول بفعل التفكير لو لم تكن لفظة «فعل» (acte)، تحمل التباسات أساسية، ولو كنا في حالة لفظة *Dichten* نتوافر على مقابل مناسب لها في الفرنسية[2].

هكذا، فإن مثل هذا **الغشبراخ** ليس هو الأكثر أصالة وتلاؤمًا، لكنه مُمكن وضروري. فالفكر والشعر يُقيمان «علاقة إشارية» (rapport insigne)[3] بـ **الكلام**، وذلك بواسطتهما وداخل اختلاف يتعذّر محوه. وتستعيد ترجمة *ausgezeichnetes Verhältnis* بـ «علاقة إشارية»، الإشارة التي ما زالت الكلمة المتداولة بكثرة توجّهها أيضًا إلى العلامة. **فمحادثة** الفكر مع الشعر تشير أو تتلقّى إشارتها داخل هذه العلاقة بماهية **الكلام** *Sprache* التي تسعى إلى مناداتها، واستدعائها، وإثارتها، وجلبها عن طريق النداء (*hervorzurufen*). لكن المناداة على كينونة اللغة أو الكلام لا يمكنها أن تتمّ، مثل أيّ نداء، إلا داخل **كلام**، سمّى نفسه مسبقًا، ونادى عليها، ووسمها أو مهرها داخل هذه **الغشبراخ** الذي هو محادثته.

بأيّ وجهة نظر يتحدّث الكلام عن ذاته؟ وبأيّ وجهة نظر، ينادي الكلام

---

(1) *Unterwegs*, (trad. fr. p.42).

(2) نسخة الحلقة الدراسية (VS): لا يتعلّق الأمر بالفلسفة، بل بالتفكير مع الشعر ومع الفعل (وهي ترجمة سيئة) الشعري (فالترجمة مستحيلة، وهذا هو اختبار هذه الحلقة الدراسية).

(3) *Unterwegs*, (trad. fr. p.42).

داخل النداء الموجّه لذاته، ولماهيته؟ وبأيّ وجهة نظر، يجري **الغشبراخ** بين الفكر والشاعر؟ نجد مرة أخرى هنا، مشكلة المكان والمصطلح اللساني والمسكن. فالنداء حصل، كي يتمكّن الفانون (mortels)، وهايدغر لم يستعمل بعد كلمة بشر، «من تعلّم (*lernen*) السكن من جديد داخل **الكلام**»(1). وقد أكّد هايدغر على لفظة «من جديد» (*wieder*). فهم انقطعوا عن فعل ذلك ولم يعودوا قاطنين [54] في مكان إقامتهم، ولم يتعلّموا. وتشير كلمة «*lernen*» تعلّم إلى ضرورة تعليم جديد. فقد بدأ التعلّم داخل هذا الجوار بين الفكر والشعر، وتجربة الجوار في حالة تراكل:

> «[...] بدأت بمشقة، وتتطلّب احتراسًا متفرّدًا وتحفّظًا أكثر اعتدالًا. ذلك أن الكلام بين اثنين، لا يمكنه أن يستخدم **الغديخت** *Gedicht*، عندما يكون مفكّرًا، إلا بطريقة غير مباشرة، بل ويمكنه أن يعرّضه للخطر والتشويش على القول (*Sagen*) في الأقل، بدل تركه ينشد انطلاقًا من راحته الخاصة»(2).

النشيد هو اللحظة والإمكانية الخاصّتان بالقصيدة، **وبالغديخت** بمقدار ما يصل إلى **الشعر** *Dichtung*. ولست أدري ما إذا كانت لفظة «بهاء» في وقعها اللاتيني-الفالاري* latino-valéryenne تترجم **كلمة** *singen* دون تصديره بقوة نحو المشهد اللاتيني الآخر **لكارمن** *carmen***. لكن، وفي النهاية، فإن ترجمتها إلى لغة ذات مصدر لاتيني، تحمل الخطيئة نفسها.

---

(1) *Unterwegs*, (trad. fr. p.42).

(2) *Ibid.*, p.34-35; (trad. fr. p.42).

* المقصود بها اللغة الفالارية التي كانت تستخدم بين النبلاء والفرسان في العصور الوسطى، حيث احتلت مكانة مماثلة لتلك التي احتلتها اللغة اللاتينية.

** وهي الأوبرا الشهيرة لمؤلفها جورج بيزيه (G. Bizet) والتي تحوّلت سينمائيًا عدة مرات، حيث برزت من خلالها العادات والثقافات الإسبانية (اللاتينية والأندلسية أيضًا) من خلال حياة كارمن الغجرية المتحرّرة. [المترجم]

ما زلنا دائمًا في التقديم، قبل بداية القسم الأول. وعلى العتبة، تتكاثر الاحتياطات التي سيعتبرها آخرون، منهجية. وفي الحقيقة، فهي تحذّرنا من المنهج ومن النزعة المنهجية (méthodologisme). وذلك ليس باسم نزعة تجريبية معيّنة، بل على العكس، باسم طريق صارم صوب المكان. ومما لا شك فيه، أن هذا الطريق الذي لم يصبح بعد إجراء منهجيًا، سيبدو اعتباطيًا، متقلّبًا، وميّالًا إلى الارتجال (improvisation)، ما لم نقم، كما يفعل هايدغر غالبًا في مناسبات أُخرى، بمَوْضعة المشروع الميتافيزيقي للمنهج ذاته. فالاحتياطات السابقة على المنهج أو غير المنهجية التي تتكاثر هنا دون أن تكون «أسئلة المنهج»، ترسم مع ذلك بعض التحديدات (*BeschränKungen*)[1]. فهي تحدّ، بقدر ما تمتنع عن كلّ الخطابات وجميع المعارف التي تدّعي استخدام منهج وإنتاج معرفة في موضوع محدّد والعمل على تقدّم البحث أو التحقيقات. فالإشارة إلى مكان **الغديخت**:

> «ليس هو عرض رؤية الشاعر للعالم. ولا مراقبة ورشته أو مكان عمله (*Werkstatt*). خصوصًا [55] وأن «وضعية» **الغديخت** لا يمكنها أن تعوّض الإنصات إلى القصائد (فليس بإمكانها أن تستخدم **بديلًا** *Ersatz* لها)»[2].

ليس **الغديخت** عملًا *Gedicht*، لأن القصائد التي لا يمكنه الوجود خارجها، هي الأعمال المنطوقة التي يجب سماع نشيدها. ويلتقي هذا الاقتراح مع تقليد مستمر، يفيد بأن الإنصات والنشيد لا يمكن أن يعوّضا. فوضعية **الغديخت** لا يمكنها أن تعوّض ما لا يعوّض فقط، بل لا يمكنها، أيضًا ادّعاء توجيه النفاذ إلى القصيدة. ولا يدّعي هايدغر قراءة الأغنية (وأنا أرتاب من هذه الكلمة) ولا تعلّم قراءتها أو تلفّظها بل حتى الإنصات إليها. «فبإمكان الوضعية المفكّرة، في أكثر تقدير، جعل الإنصات الجدير بالسؤال

---

(1) *Unterwegs*, (trad. fr. p.42).

(2) *Ibid.*

في أعلى نقطة وفي أحسن الأحوال، أكثر تفكّرًا وتأمّلًا (*fragwürdig*) (*besinnlicher*)»[1].

استراتيجية التحديدات هاته، هي أيضًا مناورة، بالمعنى الأفضل والأسوأ للكلمة (ونترك هذا التقييم لهايدغر). فهي تنتج تأثيرًا مزدوجًا؛ حيث تقول بتواضع: «لا تنتظروا الكثير أو شيئًا آخر من هذه الوضعية، إلخ.»، وتعني بذلك: «أرفض مسبقًا الأسئلة أو الاعتراضات المنهجية (العلمية، والإبستيمولوجية، والهيرمينيوطيقية، والشعرية، والتاريخية، وحتى الفلسفية) التي يمكن أن توجّه إليّ، بمنحي مشروعًا لا أمتلكه. فانطلاقًا من مكان هذه الانتقادات، لن يكون هناك أيّ سبيل للنفاذ إلى ما هو أساسي».

سيكون هايدغر الموجود داخل قابلية التحويل بين الوضعية والتفسير، مطالبًا بالاختيار إذا ما أراد تعيين المكان؛ بل ومطالبًا باختيارين. وكما يعترف بذلك، فإن عليه الانطلاق من القصائد المكتوبة فعليًا وليس من **الغديخت** غير المنطوق: «*Hierbei müssen wir von den gesprochenen Dichtungen ausgehen*»[2]. ولا يجعل هايدغر من هذه الضرورة سؤالًا، بل يجعلها أحد الاختيارين، ما دام سيتساءل مباشرة، بحركة كلاسيكية جدًا: «يظلّ السؤال هو: أيهما؟ desquels»[3]. ذلك أن كلّ قصيدة من قصائد تراكل تُظهر مكان **الغديخت**، وتشير (*zeigt*) إليه وتتجه صوبه. وما يشهد على ذلك (*bezeugt*)، هو الاتحاد (*unisson*) والتناغم (consonance) والصدى [56] الفريد (*einzige Einklang*) للأعمال الشعرية. وترجع وحدة ما هو فريد *Einklang*. لا إلى وحدة النغمة الأساسية (*Grundton*). فهي تنتمي إلى **الغديخت**، ولأنها تظلّ غير منطوقة، فإن وحدة النغمة هاته تنتشر مثل إيقاع على تموّج القصائد. وللتذكير، فإن هذه النغمة الأساسية ووحدتها ذاتها، هي ما عناه هايدغر بـ «**الواحد**» *Ein*

(1) *Unterwegs*, (trad. fr. p.42).

(2) *Ibid.*

(الذي شُدِّد عليه، *betont*)، ضمن صيغة «*Ein Geschlecht*». ويمكننا أن نقول الآن: خلال محادثته مع تراكل، انساق هايدغر وراء التواطؤ أو الإنصات المسبق لهذا «**الواحد**» داخل «Ein *Geschecht*». هكذا تحدّد المكان. فهو سيرشده في اختيار القصائد وأبيات دون غيرها داخل القصائد المختلفة، عبر اختراق المسار ووضع الممرّات المتعرّجة، وتهيّيء النداء أو التمسّك قبل كلّ قفزة من القفزات، ومنح الحركة لجميع التحوّلات الكنائية (métonymiques). ويعلم هايدغر بأن هذه الاختيارات، ستبدو اعتباطية أو متقلّبة (*willkürlich*) بالنسبة لأولئك الذين لا يتحدّثون باسم الكفاءة والمنهج، إلا لكي يبعدوا اهتمامهم ولا يكوّنون أيّ فكرة عن «المكان».

> «في الحقيقة، يخضع الاختيار لتوجيه القصد. فالأمر يتعلّق بالانتباه، بقفزة واحدة و«بنظرة خاطفة» واحدة، وبرؤية قافزة، إلى مكان **الغديخت**»[1].

انتهى التقديم. فهناك ثلاث صفحات تمهيدية، لكن كلّ شيء يبدو لي مقرّرًا بشكل مسبق. ففي الفقرة التالية بعد «*I*»، يظهر القسم الأول ويُبرز الخاصّية الحاسمة (décisoire) لحركة العينين *Blicksprung*: ذكر بيت شعري، دون أيّ تمهيد آخر ودون تبرير اختيار البيت ولا حتى القصيدة. فكلّ شيء يبدأ كما يلي: «تقول إحدى القصائد»[2]:

Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden

إن النفس في الحقيقة، شيء غريب على الأرض[3].

---

(1) *Unterwegs*, (trad. fr. p.42).

(2) *Ibid.*

(3) Trakl, «Frühling der Seele», cité dans M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs op. cit.*, p.35, «Printemps de l'âme», cité dans M. Heidegger, «La parole dans l'élément» dans *Acheminement*, *op. cit.*, p.43.

أضافت الترجمة الفرنسية «في الحقيقة» لإتمام البحر الشعري الإسكندري (alexandrin)* ومواصلة الإيقاع خلال تأخير اللفظ أو تقديمه» *Es ist die* *Seele*». . . : [57] نعم، في الحقيقة، جيد، النفس كغريب، الشيء الغريب على الأرض. يتكرّر الاستشهاد أربع مرات خلال اثنتي عشرة إلى ثلاث عشرة صفحة في هذا القسم الأول. يتعلّق الأمر بتفسير *Erläuterung* لهذا البيت الشعري أو توضيح له. وسيتمّ تعبئة استشهادات أُخرى، لكن ضمن مسعى يظلّ تمهيديًا. فهذه الخطوة الأولى تبقى دالّة وهي تستدعي «خطوة ثانية»(1)، ستشكّل القسم الثاني.

يتعيّن الآن تغيير الإيقاع والتوقّف عن تتبّع النص جملة جملة، كما قمنا بذلك إلى حدّ الساعة. هكذا، سأكون مضطرًا إلى تسريع الأمور، ولو بشيء من العنف وعبر اتباع بعض المسالك المختصرة التي أتمنى أن تفتح الطريق أمامنا.

تقودنا هذه الخطوة الأولى نحو التجميع. ولا وجود للمكان إلا وفق التجميع (*Versammlung*)؛ وسيأخذ هذا الأخير اسمًا الآن وهو: *Abgeschiedenheit*. في اللغة المتداولة، تعني الكلمة الرحيل، والوحدة، والانفصال، وأيضًا وضع الذي راح، والفقيد، والمتوفَّى، والميت، الذي راح نحو الموت أو انفصل بسببه وبداخله. ويتحدّث هايدغر هنا عن *Abgeschiedenheit* التي لم تعد بالضبط تعني الموت في دلالتها المألوفة، وقد حاولت الترجمة الفرنسية أن تربط بين كلّ هذه التضمينات (connotations) (رحيل، مسار الابتعاد، وفاة ليست كذلك، موت ليس بوفاة)، عبر اجتراح وسكّ كلمة «Dis-cès». هكذا، فإن من يعتبر *abgeschieden* و dis-cédé سيكون هو **الغريب**. وإذا كان الموقع المبحوث عنه هو دومًا مكان التجميع «فإن كلّ

* البحر الإسكندري هو بحر شعري من اثني عشر مقطعًا صوتيًا.

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs, op. cit.*, p.48 ; trad. fr. p.55).

ما تقوله قصائد تراكل، يظلّ مجمّعًا (*bleibt versammelt*) في وجه الغريب المهاجر (*auf den wandernden Fremdling*)[1]، في تيه الغريب الذي لا نسمّيه راحلًا. فهو ليس بدون موطن وبدون وجهة.

ولكي نسمّي الغريب، وهجرته أو رحيله و*Abgeschiedenheit* كمكان خاص **بالغديخت** ، ينبغي التفكير في ما يعنيه **الغريب**. للإجابة على ذلك، اتجهت الخطوة الأولى لـ «الوضعية» صوب الوفاة. ومن بين ما يخترقه هذا المسار أسئلة الحيوانية (animalité) **والغشلخت**. [58]

ما هي الخيوط التي سنتبعها داخل هذا المسار التيهي (labyrinthique) على ما يبدو؟ هناك أولًا خيط كلمة «غريب» الذي منح بظهوره في البيت الشعري السابق الذكر، ملتمسه برمّته إلى الخطوة الأولى: «**إنها النفس الغريبة على الأرض**» «*Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden*». ومرة أخرى، يعود القرار إلى اللغة الألمانية العليا القديمة التي تحمل الدلالة الأصلية لكلمة «*fremd*». وقبل الرجوع إلى هذا القرار، نسجّل المفارقة (paradoxe) التالية: أمام السؤال المتعلّق بمعرفة معنى «غريب» أو بالأحرى «*fremd*»، لأن الترجمة تبدو **قبليًا** غير مشروعة، سيظلّ الجواب اصطلاحيًّا (idiomatique)، بحيث لن تنتمي إلا للسان واحد ولحالة معيّنة للسان. فتسمية الغريب، أو بالأحرى «*fremd*» خاصة بهذا التعبير الاصطلاحي، إلى درجة أن الغريب لا يمكنه النفاذ إليه بوصفه غريبًا. وما ندعوه ترجمة، بالمعنى المألوف للكلمة، لا يتجاوز أبدًا هذه التخوم. ولن نتوقف عن النظر إلى اشتغال ما يمكننا تسميته بالألمانية *Unheimlichkeit* (الغرابة المقلقة) لهذه الوضعية. فمن بين جميع المعاني المتأثّرة بها، هناك بالخصوص معنى «المعنى» (*Sinn, sinnan*).

---

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.48 ; trad. fr. p.55).

كيف يسمّى السؤال (*Doch was heisst «fremd»?*)[1] **(لكن ما الذي يعنيه «الغريب»)**؟ فكل شيء يبدأ بنوع من قلب للأفلاطونية. ذلك أننا عند قراءتنا الأولى للبيت الشعري الأول المذكور، نعتقد وكأننا في بلد معروف: فهناك الأرض والأرضي الفاني، وعلى العكس من ذلك، فإن النفس فوق الأرضية لا تفنى، وهي غريبة عن الأرض. أو لسنا أمام المذهب الأفلاطوني؟ سأستشهد ببضعة سطور من الترجمة الفرنسية، في المكان بالذات حيث تفادت بعناية الكلمات والرهانات الأكثر حساسية داخل النص، مثل (*verschlagen*، *Schlag*، إلخ).

> «تنتمي النفس منذ أفلاطون إلى ما هو فوق حسي. وإذا ما ظهرت داخل [العالم] المحسوس، فستكون تائهة فحسب. فهي لا توجد في بيئتها، في الدنيا (ici-bas). ولا تنتمي إلى الأرض. إنها عبارة عن شيء غريب في هذا العالم»[2].

والحال أن الكلمة المرادفة لـ «تائهة» هي «*verschlagen*»، وتعني في الوقت نفسه، منفصلة، ومنقسمة، ومقطّعة، وجانحة. إلا أننا نجد هايدغر في العبارة التالية المترجمة كالتالي: «لا توجد في بيئتها»، يتحدّث عن «دمغة مُحقّة» (*rechte Schlag*)، وسيتمّ استحضار هذه الصيغة لاحقًا بخصوص [59] **الغشلخت**، والضربتين اللتين ستعملان على دمغ هذا الأخير. هكذا، فإن الترجمة الفرنسية ستستعمل «دمغة جيدة» بالنسبة لما أغفلته هنا على نحوٍ خالص ومُجرّد. فما ترجمته تحت صيغة «لا توجد في بيئتها، في الدنيا» يقابل العبارة الألمانية: «*Hier 'auf Erden' hat es mit ihr nicht den rechten Schlag*».

نعتقد إذن، أن بإمكاننا التعرّف داخل هذا البيت الشعري على عناصر من «المذهب الأفلاطوني». وبيان ذلك، أن النفس السجينة داخل الجسد، غريبة

---

(1) *Ibid.*, p.36, (trad. fr. p.44).

(2) *Ibid.*, p.35, (trad. fr. p.44).

عنه، ويتعيّن عليها «مغادرة العالم المحسوس، عالم ما ليس حقيقيًا، القابل للفساد (corruptible) فقط، والسائر نحو الفساد» (*nur Verwesende*)[1]. وتُهمّنا هذه اللفظة الأخيرة، لأنه سيُعاد تأويلها في ما بعد داخل نص تراكل، بمعنى غير أفلاطوني.

والحال، وكما يؤكّد هايدغر، فإننا لا نجد أيّ أثر لهذه الخطاطة الميتافيزيقية، في قصيدة «ربيع النفس» (Frühling der Seele)، التي اقتطف منها هذا البيت الشعري. فباهتمامه بهذا السياق المباشر وبالطريقة التي تُسجّل بها عدة قصائد أخرى، وتطبع الكلمات المتحدّثة عن النفس وتدفعها، وبالضبط عن خصائصها ورموزها، سيلتقط هايدغر **الطباعة** (*Wortprägung*) نفسها؛ وبصمتها، وسيقدّم تسعة أمثلة بهذا الخصوص:

> «إن النفس شيء فانٍ (mortel)، غامض، وحيد، متوفّى، مريض، إنساني، شاحب، ميت وصامت. وهذا الدمغ للكلمات لا يحمل دائمًا المعنى نفسه [...]»[2].

ستكون مقولة الغريب أعمّ و«ستعبّر النفس عن حالة الغريب من بين حالات أُخرى» (*ein Fall des Fremden unter anderen Fällen*)[3]. ومن هنا ضرورة إثارة السؤال، وهو سؤال مفيد بالنسبة إلينا بوصفنا مهتمّين بالاصطلاح اللساني وبالجنسية: «لكن، ما الذي يعنيه 'الغريب'؟» (*Doch was heisst 'fremd'?*). يُمكننا تحويل اتجاه هذا السؤال مع الحفاظ على تركيبه، مثلما فعل هايدغر بخصوص عنوان مؤلفه: *was heisst Denken?*[4] **ما الذي يعنيه التفكير؟**): فالأمر يتعلّق بـ «ما الذي نسمّيه 'الغريب' أو ما الذي يعنيه، بل «ما

---

(1) *Ibid.*, p.36, (trad. fr. p.44). (وقد أدخل جاك دريدا بعض التعديل على هذه الترجمة).

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) *Id., was heisst Denken?, op. cit.*, p.117 *sq.*,(tr. fr. p. 127 *sq*).

الذي ينادي 'الغريب'؟» أو «ما الذي يناديه 'الغريب'؟» [60] ورغم أن هايدغر لم يقم بذلك عمدًا، فإن مقصد تأمّله يقبل هذا الانتقال أو يستدعيه.

في جميع الأحوال، فإن هايدغر لا يطرح هذا السؤال إلا من خلال الألمانية، وتحديدًا اللغة الألمانية العليا، وهو يستبعد كلّ اعتبار للغة أخرى. فعلى ماذا يدلّ ذلك؟ يدلّ أولًا وبدون شك، على أنه يفكّر في البقاء داخل حدوده لقول ما يجب تصوّره بخصوص الغريب، من أجل تسميته - وهذا أمر طبيعي - لكن أيضًا لقول ما ندعوه بالغريب ومن يدعوه أو ما الذي يستدعيه. يعني ذلك، أن المعنى غير منفصل عن اللسان، وهذه موضوعة معروفة. لكن وفيما وراء هاتين الدلالتين الواضحتين، فإن غياب أيّ إحالة إلى لغة أجنبية (لاتينية، إيطالية، إسبانية، فرنسية أو حتى إنكليزية) يتضمّن بعدًا آخر، حيث يستبعد كلّ ما يعتبر داخل كلمة «غريب» (*straniero, extraño, strange, etc.*) اسم فاعل للكلمة اللاتينية *extraneus*، أي ما يوجد بالخارج ويفترض التخوم، بل وحتى التعارض القائم بين الخارج والداخل. والحال أن لفظة «*fremd*» تعمل على تحييد هذا التعارض، لأن دلالتها الأساسية في غير حاجة إليه. فبإمكان المرء أن يكون خارجيًّا أو غريبًا (*fremd*) بالداخل.

> «عادة [يلاحظ هايدغر] ما نفهم تحت هذه الكلمة، غير المألوف وغير الحميمي (*das Nichtvertraute*) وما لا «يتكلم» ولا يكلّمكم ولا يتوجّه إليكم (*was nicht anspricht*)، فهو شيء يثقل ويقلق. [لكن يجب اللجوء مرة أخرى إلى ما تعنيه الكلمة بالضبط (*bedeutet eigentlich*).] [...] فاللفظة الألمانية القديمة «*fram*» تعني بالضبط: صوب موضع آخر إلى الأمام (*anderswohin vorwärts*)، وصوب وجهة أخرى، هناك أمام، وأثناء المسار، والسير نحو هذا المكان الآخر، (*unterwegs nach*) بعكس ما هو محتفظ به مسبقًا ومن قبل («*dem Voraufbehaltenen entgegen*»)»[1].

(1) *Id.*, «Die Sprache im Gedicht«, dans *Unterwegs, op. cit*, p.36-37; (trad. fr. p.44-45).

يمكن للفظة *Unterwegs* البارزة في عنوان هذا الكتاب وهو: (*Unterwegs zur Sprahe* **مسار نحو الكلام**)، أن تجمع الأساسي ممّا قيل في هذا النص عن تراكل. وينطبق هذا الأمر على العنوان برمّته أيضًا، ما دام كلّ شيء كما سنرى، يعمل باتجاه **الكلام** *Sprache* والدمغة المضبوطة للغة أو الكلام في جوهره. *Unterwegs* هو أيضًا عنوان قصيدتين لتراكل، بحيث تتضمّن القصيدة الثانية صيغتين(1). [61]

هكذا، فإن الغريب (لكن علينا أن نقول فقط ومن الآن فصاعدًا، *das Fremde* يرحل ويهاجر (*wandert*) وهو يقوم بذلك قبلًا، وأمامًا، ومسبقًا، وهذا هو المهمّ هنا: «*Das Fremde wandert voraus*»(2) لأن هذه الرحلة ليست تيهًا، فبالأحرى أن تكون ترحالًا (nomadisation):

> «الغريب لا يتيه (*es irrt nicht*. وهو ليس حائرًا، ضالًا عن صراطه الخاص)، إذ إن لديه وجهة [*Bestimmung* ويبحث أيضًا عن مكان، مثلما يفعل إجمالًا، المفكّر خلال **محادثته** مع الشاعر - فهو المسعى نفسه -]. [...] الغريب يلبّي النداء (*Ruf*) ويتتبعه، علمًا بأنه ينكشف بمشقة أمام ذاته، وهذا النداء هو الذي يضعه على الطريق صوب ما هو خاص به (*folgt... dem Ruf auf den Weg in sein Eigenes*)(3).

يمكننا الحديث عن عودة إلى الوطن، لولا أن كلمة «وطن» تثير بعض التحفّظات التي سنرجع إليها لاحقًا. لكن الحركة نحو ما هو خالص، هي بدون شك حركة العودة، وإن كانت هذه الأخيرة تبقى مغامرة. وانطلاقًا من الكلمة الألمانية القديمة «*fram*» التي عدنا إليها وكأننا نتجه صوب ما هو

---

(1) Cf. Trakel, *Das dichterische Werk*, Walther Killy et Hans Szklenar (éd), München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972, p.48, p.169-170; «En chemin» dans *Crépuscule et déclin et autres poèmes*, trad. fr. Marc Petit et Jean-Claude Schneider, Paris, Gallimard 1972, p.113.

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs, op. cit.*, p.37; (trad. fr. p.44-45).

(3) المصدر نفسه.

خاص باللسان، تحوّلت دلالة «غريب» بشكل عميق: وذلك في اتجاه ما يستجيب بالضبط للنداء الذي يُوصله إلى «مسكنه» الخاص به وإلى وجهته (*Bestimmung*) الخاصة أيضًا. وهذا الانتقال الذي يحقّق داخل اللسان، ما تحدّث عنه هذا الأخير، أي العودة إلى الخاص الذي يوجّه النداء إليه، هو الذي أبعدنا عن المعنى المتداول لـ «غريب»، سواء في لغاتنا ذات المصدر اللاتيني أو في الألمانية المتداولة. فالمعنى المألوف أصبح غريبًا، أمام معناه الخاص، وذلك بالمعنى الذي تحمله لفظة «*fremd*».

انطلاقًا من هذا الامتلاك الدلالي الجديد، فإن تأويل البيت الشعري لتراكل، سيغيّر المعنى والاتجاه[1]، حيث سيصبح ضدّ [62] الأفلاطونية. لكن هذا القلب يرجع إلى «مذهب أفلاطون»، وكان لزامًا على الترجمة الفرنسية أن تسجّل ذلك بدل ترجمة «*seit Platons Lehre*» بـ «انطلاقًا من أفلاطون»[2]. لأنه في ما وراء «المذهب» أو بجانبه، يمكن أن نتصوّر قراءة لنص أفلاطون تخضعه لحركة إعادة التأويل نفسها، وتخلّصه من «الأفلاطونية». لكن، لنترك هذا الأمر جانبًا. إذا كانت النفس غريبة على الأرض، فهذا لا يعني أنها غريبة عن الأرض. على العكس من ذلك، إنها تأخذ طريقها كمهاجرة (*fremd*)، باتجاه الأرض. «فهي لا تهرب من الأرض، بل تبحث عنها (*sucht*) كوجهة لها، كي تسكنها شعريًّا وتنقذها»[3]. وكما سيقول لاحقًا بخصوص (*das Land* **الأرض**) يجب العودة إليها، لأنها مكان لا تقوم له قائمة إلا من خلال **الوعد** بالسكن.

---

(1) نسخة الحلقة الدراسية (VS): انطلاقًا من هذا الانتقال الدلالي-المتمثّل كما تلاحظون، في جعل كلمة «*fremd*»، شيئًا غريبًا *fremdes* مستجيبًا لوجهته الأصلية أو المنتسبة إلى أصلها والنهائية، عبر إعادته إلى موطنه الخاص، أي دلالته في اللغة الألمانية القديمة، فقد أصبحت لفظة *fremd* غريبة وهي لا تطلب سوى الاستجابة للنداء الذي يستدعيها إلى ما هو خاص بها، وقد عمل هايدغر على إيصالها إلى هذا الأخير (ويجب التأكيد على هذا الإصرار...) - انطلاقًا من هذا الانتقال الدلالي الذي هو عبارة عن عودة الغريب إلى وطنه وكلمة «غريب» إلى وجهته، فإن تأويل البيت الشعري لتراكل سيغيّر تمامًا، المعنى والاتجاه وسيصبح بالفعل ضد الأفلاطونية.

(2) *Ibid.*, p.35, (trad. fr. p.44).

(3) *Ibid.*, p.37, (trad. fr. p.45).

لا يكفي القول إن النفس في طريقها باتجاه الأرض، لتجد فيها مقامها الخاص، ما دامت منجذبة نحو ماهيتها. فالجرّ الذي يجذبها بهذا الشكل (*Zug*) هو جرّ أساسي وهو خاصيتها ذاتها وخاصّيتها الأساسية *Grundzug*. فانتماء النفس إلى الأرض ما زال لم يخبرنا بعد، **نحو أيّ** مكان، استدعيت خطوة الغريب على الأرض. وعبر حركة نموذجية قد تبدو بدون شك، مبالغًا فيها، بالنظر إلى بعض معايير الشرح أو النقد الأدبي، سيلجأ هايدغر إلى قصيدة أخرى، إلى «مقطع القسم الثالث من قصيدة 'حلم سيبستيان' 'Sebastian im Traum'»[1]. فكيف سيتمّ تبرير هذه القفزة باتجاه قصيدة أخرى، من أجل إيجاد الجواب على سؤال يعتقد بأننا سمعناه داخل القصيدة الأولى؟ أولًا، وبدون شك، هناك افتراض أن جميع القصائد تقول نفس **الغديخت** نفسه، الفريد والجامع، الذي يظلّ غير منطوق. فهذا الأمر يعود إلى **الوضعية** *Erörterung*. لكن **تفسير** *Erläuterung* القصائد يتطلّب تبريرًا آخر، ما دمنا منغمسين داخل عملية التحويل (*Wechselbezug*)، ما بين **الوضعية والتفسير** *Erläuterung, Erörterung*. يمارس هايدغر، ما سأدعوه هنا بالانتقال الكنائي (transition métonymique)[2] وأنا أتردّد في استخدام هاتين الكلمتين، لأن هايدغر سيرى في ذلك بدون شك، رجوعًا إلى معرفة خطابية متيقّنة من تقنيتها ومقولاتها في هذا المكان الذي يتعيّن أن نُسائل فيه الخطابة (rhétorique) ذاتها بوصفها لحظة منبثقة من الميتافيزيقا. لكنني سأحتفظ

---

(1) *Ibid.*, p.37, (trad. fr. p.45).

(2) نسخة الحلقة الدراسية (VS): إن المبرّر الوحيد والظاهر لهذه القفزة، لهذه الوثبة باتجاه قصيدة أخرى، من أجل الإجابة على سؤال ظلّ مفتوحًا من طرف قصيدة غيرها، هو أنه إضافة إلى الافتراض العام، بأن كلّ قصائد الشاعر العظيم تقول **الغديخت** الفريد والجامع نفسه، فإن المبرّر الوحيد على ما يبدو لي (إن لم أكن مخطئا)، المبرّر الوحيد من منظور التفسير *Erläuterung*، إن لم تكن الوضعية *L'Erörterung (Wechselbezug)* هو نوع من الانتقال الكنائي، أي الحضور داخل القصيدة التي يطلب منها بعنف جوابًا على سؤال القصيدة الأخرى، الحضور إذن للفظة «*ein Fremdes*».

بالكلمتين المذكورتين على سبيل الإشارة الكنائية إن صحّ القول. استمدّ هايدغر استدلاله إذن، من كلمتي «*ein Fremdes*» داخل قصيدة أخرى. لكن هناك شيء آخر، حول هاتين الكلمتين، أو شيئان في الأقل سيؤدّيان إلى الإجابة وهما: *Untergang* التي تعني الميل، والنزول، والحركة نحو الأسفل، والنعت *blau*، الأزرق السماوي الذي سيلعب فيما بعد دورًا حاسمًا داخل الكوكبة الكنائية لـ «القراءة» برمّتها:

O wie stille ein Gang den blauen Fluß hinab
Vergessenes sinnend, da im grünen Geäst
Die Drossel ein Fremdes in den Untergang rief[1]

أستشهد أولًا بالترجمة المنشورة:

النزول بهدوء في مجرى النهر الأزرق
متأمّلًا المنسيّ، بينهما في أغصان الشجرة الخضراء
يدعو [طائر] السُّمان طبيعة غريبة إلى الأفول[2].

ما دعوتُه بالتسلسل الكنائي، كان أيضًا قفزة. بأسلوب الشرح، عوّضت العبارة التالية، الغريب بالنفس: (النفس مدعوة إلى الأفول) «*Die Seele ist in den Untergang gerufen*»[3]. لا يمكننا القول إن ذلك خطأ، لكن [64] لا شيء «يفسّر» هذا التعويض[4]. كذلك، عندما يوضح هايدغر بأن «الميل» ليس سقوطًا ولا كارثة أو تدنيًا، فإنه يقوم بقفزة وكناية سريعتين. وهنا يستدعي قصيدة ثالثة عنوانها «Verklärter Herbst» (خريف متحوّل)، تتحدّث أيضًا عن *untergehen*، وعن

(1) Trakl, «Sebastian im Traum», p.37.

(2) *Id.*, «Songe de Sébastien», p.45.

(3) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.38; (trad. fr. p.46).

(4) نسخة الحلقة الدراسية (VS). لا أقول بأن ذلك خطأ، لكن توجد كناية (métonymie) غير مفسّرة بالمعنى الذي تحمله كلمة (*Erläuterung*).

سقوط *Untergang* غريب على ما يبدو عن كلّ سلبية؛ فهو يؤدّي بالفعل إلى السكينة والصمت. وهذا هو البيت الأخير:

Das geht in Ruh und Schweigen unter

يغرق ذلك في السكينة والصمت(1)

وقد كان على الترجمة الفرنسية تفادي كلمة «يغرق» لأن تضمينها يحافظ على شيء سلبي. لقد تساءل هايدغر في هذا الإطار: «ما هي الراحة المقصودة هنا؟ إنها راحة الموت. لكن أيّ موت؟ وداخل أيّ صمت؟»(2) ومن جديد عاد إلى القصيدة الأولى واستشهد بالبيت التالي: «*Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden*» «**إنها النفس الغريبة على الأرض**»، للبحث في الأبيات التالية عن إجابة على الأسئلة التي أثارها جواب القصيدتين الأخيرتين إجمالًا. وبإمكان أي واحد اعتبار هذا المسعى متفرّدًا. «هكذا يتواصل المقطع كالتالي(3):

...Geistlich dämmert
....Bläue über dem verhauenen Wald

... ازرق ما هو روحي،
والغسق فوق الغابة المحزوزة(4)

تشير لفظة *Bläue* إلى السماء الصافية، والأزرق السماوي الذي يتجلّى في «الغسق» (*dämmert*). ذلك أن الغسق يأتي عندما ينبلج الصبح أو عندما يأتي المساء. فالغسق المائل إلى الزرقة كروح، مثل الروح، يسجّل ميل الشمس التي تمّت تسميتها. فالأمر يتعلّق [65] بتسابق اليوم (déclinaison) والسنة معًا: في الصفحات التالية سيراهن هايدغر على اشتقاق لغوي (étymologie)، سيضمن التماسك الكبير للمسعى برمّته، وهو مسعى الشمس

---

(1) Trakl, «Verklärter Herbst», p.38, «Automne transfiguré», p.46

(2) M. Heidegger, «Deiprache im Gedicht», dans *Unterwegs, op. cit.*, p.38; (trad. fr. p.46).

(3) *ibid.*

(4) Trakl, «Frühling der Seele», p.38, «Printemps de l'âme», p.46.

ذاتها: «إن السعي (gehen)، ienai هو ier في اللغة الهندو-أوروبية أي السنة (das Jahr)»[1]. وتلك هي حركة ذهاب الشمس وغيابها (Gang, Aufgang,) (Untergang).

فسعي (Neige) وميل اليوم، والسنة، والانتباه إلى الفصول والغسق، تعلّل جميعها أو تبرّر «كناية» جديدة واستدعاء قصيدة أخرى سيكون عنوانها هو ميل الفصل (Sommersneige). تمرّ «الكناية» عبر الأزرق، نعتًا كان أو اسمًا، ولون السماء (كناية صفاء السماء). وهي تجمع كوكبة قوية من الدوافع التي ستهيمن على «الوضعية» برمّتها. إنها «خطوة الغريب» و«الطريدة» (الحيوان الأزرق) والذاكرة المحفوظة.

Der grüne Sommer ist so leise
Geworden und es läutet der Schritt
Des Fremdlings durch die silberne Nacht.
Gedächte ein blaues Wild seines Pfads,
Des Wohllauts seiner geistlichen Jahre!

أصبح الصيف الأخضر محتشمًا بمقدار
وصدى خطوة الغريب يرجع
عبر الليل الفضي.
وعسى أن تتذكّر الطريدة الزرقاء دربها
وتطريب (euphonie) سنواتها الروحي![2]

في الترجمة الفرنسية، تقابل «si discret» (محتشم بمقدار)، صيغة «so leise». ويشير هايدغر إلى أن هذه الصيغة تتكرّر دومًا في قصائد تراكل. «نعتقد بشكل عام أن ذلك يعني فقط: بمشقة مدركًا بالأذن»[3]. والحال أن «leise

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs, op. cit.*, p.43; (trad. fr. p.51).

(2) Trakl, «Frühling der Seele», p.38, «Printemps de l'âme», p.47.

(3) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs, op. cit.*, p.39; (trad. fr. p.47).

تعني ببطء (*langsam*)»[1]، وبلطف؛ وللتذكير بذلك، يلجأ هايدغر إلى الكلمة القديمة gelisian [66]، مرة أخرى، والتي تعني انزلق (*gleiten*). ودون المجازفة بترجمة «*das Leise ist das Entgleitende*»[2]، لنقُلْ إن ما نفهمه بمشقة هو، البطء اللطيف، وما ينزلق، ويتخلّص باحتشام عبر انزلاقه، وما يحصل بشكل خفيّ دون أن يلاحظ، وذلك عبر محو حدوده. «هكذا، ينزلق الصيف داخل الخريف، عند أمسية السنة»[3].

يصف هذا الانزلاق غير المسموع (inaudible) حركة الكناية. فهايدغر يقودنا، منزلقًا من قصيدة إلى أخرى، ومن بيت شعري إلى آخر، متّبعًا منحدر الكلمة أو منعطفها: وفي كلّ مرة تتوسّط كلمة عابرة داخل الميل الذي يفرض قانونه، حيث يتحدّث الكلام انطلاقًا منه داخل هذا **الغشبراخ**.

بانزلاقها من مكان إلى آخر، ستوجّهنا سلسلة من الأسئلة هنا، نحو تشبيه «الطريدة الزرقاء» بـ «الحيوان الرقيق» (*sanfte Tier*). تتوسّط الكناية العديد من القصائد، بحيث لا نستطيع تتبّعها هنا، لكننا نجد كلّ مرة، بعد صفحتين عبارات من قبيل: «في قصيدة أخرى...»، «تنشد قصيدة أخرى...»، «تقول قصيدة أخرى...»، «في موضع آخر...»[4] إلخ. لنقتفِ فقط الأثر الرئيس للحيوان. فالحيوان (*Tier*) يتوفّر هنا على حيوانية (*Tierheit*) لا علاقة لها بما هو بهيمي (*tierisch*)، بما يتضمّنه هذا الاخير من شراسة ووحشية عنيفة. ويقول هايدغر، إن هذا الحيوان ليس بهيميًا على الأرجح (*vermutlich*)[5]. لأن بإمكانه مثلًا، تذكّر ما يراه، أي درب الغريب. فمن خلال هذا الحفظ وهذه الذاكرة المحفوظة أو هذه الذاكرة التي تحفظ، ستتميّز الحيوانية المعنيّة عن

---

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs, op. cit.*, p.39; (trad. fr. p.47).

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, p.40; (trad. fr. p.48).

(5) *Ibid.*, p.41; (trad. fr. p.49).

مجرّد البهيمية. ومع ذلك، «فإن هذه الحيوانية تظلّ متأرجحة داخل نوع من عدم التحديد (*im Unbestimmten*)»[1] وقد ارتأيت، بالنظر إلى هذا المقطع الحاسم، تقديم هذه «القراءة»[2] بنصوص أخرى لهايدغر عن موضوع الحيوانية[3]. فعدم تحديد الحيوان يرجع إلى كون: [67]

«لم تدخل الحيوانية وتعود، ويتمّ تجميعها [(*eingebracht*)، ستستعمل الترجمة الفرنسية لفظة «جمعها» (recueillie)]، داخل ماهيتها، وكينونتها الخاصة (*Wesen*). [وسيتابع هايدغر قائلًا دون تردّد] إن هذا الحيوان، أي الحيوان المفكر (*nämlich das denkende*)، **الحيوان العاقل**، الإنسان الذي ليس موقوفًا بعد (*fest gestellt*) حسب تعبير نيتشه (Nietzsche)»[4].

---

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs, op. cit.*, p.41; (trad. fr. p.49).

(2) Cf. Jaques Derrida, «La main de Heidegger (Geschlech II»), dans *Psyché, op. cit.*, p.423 *sq.*

(3) نسخة الحلقة الدراسية (VS): بسبب هذا التأرجح وعدم التحديد هذا، بدأت هذه القراءة في هذه الحلقة الدراسية، بالأسئلة التي تعرفونها حول القرد والإنسان وحول تحديد الحيوانية في مؤلف ما **الذي يعنيه التفكير**؟ (*was heisst Denken*)؟ وقد ذكرتني رسالة تلقيتها بعد ذلك - وأثارت اهتمامي خصوصًا بإخفاء توقيعها، تحت اسم « -Saint Jean d'Août» بإحالة أخرى لهايدغر ضمن مؤلفه المذكور، إلى حيوان، وهو الطائر المهاجر هذه المرة. وكنت أعرف هذا التلميح، وهو موجود في الدرس ذاته وليس في التحويل الذي قرأته، كما يسبق إحالة مطوّلة أيضًا إلى عمل هولدرلين (Hölderlin) الموسوم بـ *Mnemosynè*. وإذا كنت لم أستشهد بها، فلأنها أكثر إضمارًا من الإحالة إلى القرد، ولأنها لا تتعلق باليد، خصوصًا وأنها تقول فلسفيًا بالضبط، الشيء نفسه، أكثر من ذلك، فأنا لا أتجرأ على القول بفظاظة ولكن بشكل أكثر تأكيدًا، على أننا حيوانات، لكننا لسنا ببهائم. وإليكم هذه العبارة المتعلّقة كما تتذكّرون، بهذا الانسحاب وبحركة الانسحاب هاته (*Zug des Entziehens*) الذي لم يتجنّبه سقراط (Socrate)، حيث كتب هايدغر ما يلي: «عندما نتبنّى حركة الانسحاب هاته (*Zug des Entziehens*) نكون نحن أنفسنا، لكن على نحوٍ مغاير عن الطيور المهاجرة [*nur ganz anders als die Zugvögel* طبعًا فإن هذه الإشارة ترجع على كون الطير المهاجر يسمى *Zugvögel* وإلى حضور كلمة *Zug* (تيار الهواء) داخل اسم هذا الطير] متحرّكين صوب ما يجذبنا بانسحابه (M. Heidegger, *Was heisst Denken ?*, *op. cit.*, p.11, tr. fr. p.27). وإذن، توجد هنا أيضًا قوة «بشكل مغاير» بيننا وبين البهيمة.

(4) *Ibid.*

سنعود لاحقًا إلى هذه الإحالة إلى نيتشه وإلى ذلك المقطع من مؤلف **ما الذي يعنيه التفكير؟** *Was heisst Denken?*، ذلك المقطع (*Übergang*) بالضبط وفي الإنسان **الأعلى** *Übermensch* وحول تحديد **الإنسان العاقل** بوصفه إنسان الإمساك (*vernehmen*)، أو العقل الممسك (*Vernunft, vernehmen*). وكما هو الأمر بالنسبة **لعضو الإمساك** *Greiforgane* لدى القرد، فإن الإمساك سيتعارض مع الهبة (don) عند **تحديد** الحيوانية. فحفظ الذاكرة الذي يحدّد الحيوان «المفكّر» هنا، ويُبعده عن مجرّد البهيمية، لن يندرج داخل نظام الالتقاط، والإمساك أو الاستعقال (arraisonnement).

وعندما يقول نيتشه إن الإنسان ليس موقوفًا بعد، ومثبّتًا *fest gestellt*، فإنه لا يعني شيئًا من قبيل ما زال غير «مثبت» (*konstatiert*):

> [يقول هايدغر] «هل هناك إقرار بأنه مثبت فوق الحدّ وبطريقة مفرطة الحزم؟ كلا، فذلك يعني بأن حيوانية هذا الحيوان لم تبلغ بعد [68] إثباتها الحازم (*ins Feste*)، أي أنها [يقول هايدغر مفسّرًا هنا] *nach «Haus» in das Einheimische ihres verhüllten Wesens gebracht* (وصلت إلى «مقرها»، إلى «المنزل» وإلى المسكن الحميمي لماهيتها المتحجّبة)[1].

لم تحصل العودة إلى الموطن بعد، لأن الطريق نحو هذه الوجهة هو طريق العودة، رغم أن المستقبل ذاته، وحظوظ العودة تواجه أخطر المغامرات. فمعجم المنزل، والوطن أو المقرّ لا يقدّم صورًا أو استعارات (métaphores). وقد حاولتُ تفسير ذلك في موضع آخر[2]، بخصوص كارثة الاستعارة، وبما أن الأمر كان يتعلّق بهايدغر بحق، فإنني لن أقف عند هذه المسألة.

---

(1) *Ibid.*

(2) J. Derrida, «le retrait de la métaphore», dans *Psyché, op. cit.*

«تدور الميتافيزيقا الغربية-الأوروبية ربّما منذ أفلاطون، حول هذا الترسخ (*Fest-stellung*) وحول هذه الإقامة أو العودة إلى الموطن). [سيضيف هايدغر]، ربما كان ذلك بدون جدوى، وربما كانت السكة (*Weg*) مقطوعة «أثناء المسار» (*in das «Unterwegs»*). فالحيوان الذي لا يتمكّن بعد من الإقامة داخل كينونته، هو إنسان اليوم. وهو الذي سمّاه تراكل شاعريًا بـ «الطريدة الزرقاء» [إنه الفاني الذي يتذكّر ما هو غريب ويريد العودة إلى «مسكنه»، إلى مقرّ الماهية الإنسانية] [...] وقليلون هم الذين يقومون بهذا السفر، فهم يظلّون مجهولين لأن ما هو أساسي يحصل (*sich ereignet*) داخل الصمت، بطريقة مفاجئة ونادرة»[1].

عندما يحصل الأمر، وعندما يكون المسافر قد «بلغ الباب»[2] (وهذه قصيدة أخرى بعنوان «مساء شتوي» «Ein Winterabend»، فمعنى ذلك أن الطريدة الزرقاء «أينما وُجدت، وفي أيّ مكان بسطت كينونتها (*west*)، ستتخلّى (*verlassen*) عن شكل الماهية الإنسانية الذي ظلّ قائمًا حتى الآن (*die bisherige Wesensgestalt*)»[3]. فالاختيار يُسجّل هنا بين *wesen* (فعل الكينونة) و*verwesen* (وتعني حلّل وتحلّل وفقد ماهيته)، مثلما [69] يُسجّل بين *wesen* وسلسلة من الأفعال التي تشير من خلال البادئة -*ver*، إلى السقوط (*verfallen*) أو الفقدان (*verlieren*): فإنسان الأمس ينهار (*verfällt*) بالقدر الذي يفقد فيه (*verlert*) كينونته (*Wesen*)، أي يتحلّل (*verwest*)[4]. والشكل الأساسي لإنسان الأمس يتحلّل (بالمعنى المتداول للكلمة، معنى تحلّل الجثة، رغم أن هايدغر سيُزيح هذه الدلالة فيما بعد) وذلك بقدر تخلّيه عن كينونته (*Wesen*) وينزع ماهيته بمعنى من المعاني»[5].

---

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs, op. cit.*, p.41-42; (trad. fr. p.49).

(2) Trakl, «Ein Winterabend», p.42; «Soirée d'hiver», p.49.

(3) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs, op. cit.*, p.42; (trad. fr. p.50).

(4) *Ibid., loc. cit.*

(5) نسخة الحلقة الدراسية ((VS): تبدو الترجمة عاجزة هنا عن نقل سلسلة الأفعال التي تبدأ بـ *ver* (وتشير جميعها إلى حركة سلبية (*en dé*) مثل الحرمان، والهزيمة، والنقصان =

لكن هذا التحلّل، *Verwesen* ليس مجرّد التعفّن في الموت. فعبر مسار لا يمكنني تتبّع خطواته هنا، استشهد هايدغر عدة مرات بقصيدة «سباعية الموت» «Siebengesang des Todes» وبالبيت الشعري: «الشكل المتحلّل للإنسان» «*O des Menschen verweste Gestalt*»[1]. «سبعة هو الرقم المقدّس»[2]. وقبل ذلك، قيل عن الأزرق السماوي إنه مقدّس طالما أنه يتلقّى ويجمع (*versammelt*)[3]. وسواء أتعلّق الأمر بالمكان، أو بالأزرق السماوي أو بالحجرة، فإن قيمة التجميع (الذي يجمع كلّ هذه **المحادثة** *Gespräch* موضوع سؤالنا)، تجد نفسها مرتبطة بالمقدّس، لكن أيضًا بالسكينة واللطف، وبما سيغيّر ثنائي الشقاق (*Zwietracht*) وفق وعد لثَنْي دون حرب (*Zwiefalt*) إن الموت الذي يتمّ إنشاده تحت تأثير الرقم المقدّس سبعة، لا يعني هنا نهاية الحياة، بل الميل الذي يستدعي الغريب إليه. «فالأمر لا يتعلّق بالتحلّل (*Verwesung*)، بل بالتخلّي عن شكل متحلّل للإنسان مسبقًا (*der verwesten Gestalt des Menschen*)[4] (كما ورد في القصيدة المذكورة): «**الشكل المتحلّل للإنسان** *O des Menschen verweste Gestalt...*».

يمرّ التأمّل في هذا الشكل المتحلّل عبر أمكنة مختلفة، يتعيّن الإقامة فيها، وهي البحيرة الليلية، والصوت القمري [70] (*mondene Stimme*) للأخت

= والتحلّل (dépouillement, défaite, déperdition, décomposition).
«Der bisherige Mensch verfällt, insofern er sein Wesen verliet, d. h. verwest»
لعبت الترجمة الفرنسية على فعلي poser (وضع) و décomposer (حلّل): «ينهار الإنسان العجوز بالقدر الذي يتخلّى فيه (dépose) عن كينونته، وبصيغة اخرى يتحلّل (se décompose)»، لكن لا يوجد لفظ «وضع» هنا (إلا في صفحات أخرى، والغريب أن الترجمة الفرنسية لم تذكر ذلك). والأهم في كلّ هذا، هو العلاقة بين (*Wesen* كينونة) وتحلّلها (*verwesen*) والتي ستلعب دورًا متواصلًا خلال ما تبقّى من النص.

(1) Trakl, «Siebengesang des Todes», p.42; (trad. fr. p.50).

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs, op. cit.*, p.42; (trad. fr. p.50).

(3) *Ibid.*, p.40; (trad. fr. p.47).

(4) *Ibid.*, p.42; (trad. fr. p.50).

التي يلازم وجهها عمل تراكل برمّته، معلنًا عن رباط الاختلاف الجنسي اللطيف: بين الأخ والأخت[1]. سأسرع، بشيء من الأسف، بختم هذا القسم الأول. فما قيل فيه عن **الغشلخت** سيوجّه قراءتنا برمّتها. وكما أعلنتُ عن ذلك من قبل، فإن هذه القراءات تعمل ببطء، لكنها ما زالت مطالبة بالغربلة، والمطاردة، واقتفاء الأثر.

تتحدّث الأبيات الأربعة من قصيدة «نفس الخريف» «Herbsteele» التي استشهد بها هايدغر من جديد، عن الطريدة واللون الأزرق. وسنسمعها ربّما بشكل واضح، في اللحظة التي ينسحب فيها الحيوان أثناء انزلاقه (*entgleitet*):

Bald entgleitet Fisch unf Wild
Blaue Seele, dunkles Wandern
Schied uns bald von Lieben, Andern
Abend wechselt Sinn und Bild..

قريبًا، تهرب الأسماك والطريدة
نفس زرقاء وسفر معتم.
رحيل الآخر، المحبوب.
ويغيّر المساء المعنى والصورة[2].

وماذا عن الآخرين (*Andern*) في هذه القصيدة؟ بالنسبة لهايدغر، لا شك في أن الآخرين يمثّلون الشكل المفكّك، وتحلّل الإنسانية، وبشكل أدق الضربة أو الأرومة، الدمغة أو الطبعة (*der Schlag*) التي تطبع هذا الشكل الواهن، حتى لا نقول المنحلّ. ومرة أخرى، يتمّ الرجوع إلى «لغتنا»، داخل مقطع مذكور من قبل[3]، أعيد قراءته الآن في سياق أكثر تحديدًا:

---

(1) نسخة الحلقة الدراسية (VS): راجع، هيغل Hegel والأخت التي تربطها علاقة دون شهوة بأخيها. وهناك الكثير مما يمكن قوله بخصوص تراكل، لكننا لا نستطيع الآن إعطاء هذه المسألة كلّ ما تستحقه من وقت.

(2) Trakl, «Herbsteele», p.73; «Âme d'automne», p.78.

(3) J. Derrida, «La main de Heidegger (Geschlecht II», dans *Psyché, op. cit.*, p.442 sq.

«إن المسافرين الذين يتبعون **الغريب** يجدون أنفسهم على الفور، منفصلين (*geschieden*) عن «**المحبوبين**» الذين أصبحوا «**آخرين**» بالنسبة إليهم. أما **الآخرون**، فنقصد بهم أرومة الشكل الواهن للإنسان (*das ist Schlag der verwesten Gestalt des Menschen*). فلغتنا تطلق اسم [71] **غشلخت** على الماهية الإنسانية (*Menschenwesen*) التي تلقّت طابع دمغة (*aus einem Schlag geprägte*)، حيث طبعت التمييز بفعل هذه الدمغة (*und in diesen Schlag verschlagene*). [للتذكير، فإن لفظة *verschlagen* تعني مخصّصًا بوصفه منفصلًا ومنعزلًا ومفككًا، كما يعني النعت *verschlagen* أيضًا، المحتال، والماكر، والذكي. سيتابع هايدغر قائلًا]: «تعني الكلمة أيضًا كلًّا من النوع الإنساني (*Menschengeschlecht*)، أي الإنسانية (*Menschheit*) والأنواع (*Geschlechter*)، بمعنى الجذوع، والأرومة، والعائلات، المدموغة جميعها ومن جديد بالثنائية النوعية للجنسين (*dies alles wiederum geprägt in das Zwiefache der Geschlechter*) فنوع (*das Geschlecht*) «الشكل المتحلّل» (*der «verwesten Gestalt»*) للإنسان، سيدعوه الشاعر بالنوع «المحكوم عليه بالانحلال» (*das «verwesende Geschlecht»*). فهذا النوع منزوع من نظام طبيعته وسيكون بذلك هو النوع «المضطرب»»[1].

لم تقم الترجمة الفرنسية التي لجأت، كما سبق الذكر، إلى لفظة: «متخلّى عنه»، لترجمة «*verliert*» باستعمالها هنا، وذلك في الوقت الذي يستدعي فيه النص ملاحظة **الوضع** *setzen* الذي تحتلّه عبارة: «*Es ist aus der Art seines Wesens herausgesetzt und darum das 'entsetzte' Geschlecht*»[2] حول «**الغشلخت المضطرب (أو المرتعب) الذي انتزع من طبيعته**»، وذلك احترامًا لمنطق الاستشهاد.

لقد سبق أن قرأنا هذا المقطع. فما الذي يمكن أن تقدّمه التتمة، مرة ثانية إن صح التعبير؟ ستقول شيئًا جديدًا حول «مرة ثانية» (*wiederum*) التي

---

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs, op. cit.*, p.45-46; (trad. fr. p.53). (الترجمة معدّلة قليلًا من دريدا)

(2) *Ibid.*, p.46; (trad. fr. p.53).

ستسم من جديد ما وُسِم مرة أخرى داخل ثنائية الجنسين أو مثلها، ونقصد بذلك الاختلاف الجنسي[1].

هناك إذن ضربتان، ودمغتان، وطبعتان. فالضربة الأولى تدمغ لكي تترك بصمتها أو بالأحرى لتشكّل بواسطة بصمتها «أول» **غشلخت**. لكن تبدو الضربة الثانية سيئة. فهي شرّ، لأنها الشرّ. سيتحدّث هايدغر لاحقًا في النص عن الشرّ (*das Böse*). أما الآن، فهو يتحدّث عن اللعنة (*Fluch*) وهي إحالة ضمنية بدون شك، إلى بيت شعري لتراكل، لم يستشهد به وهو: *«O des verfluchten Geschlechts»* (**الغشلخت الملعون**) ضمن [72] قصيدة حلم سيبستيان (**الحلم والجنون**) *Sebastian im Traum* (*Traum und Umnachtung*). فالضربة التي تدمغ النوع هي اللعنة: «بأيّ شيء دمغ (*geschlagen*) هذا النوع (*Geschlecht*)، أي لعن (*verflucht*)»؟[2]. ولماذا فضّلت الترجمة الفرنسية كلمة («plaie» مصيبة) كمقابل للفظة *«Fluch»* وعبارة «مدموغة بأيّ مصيبة» كترجمة للفظة *«verflucht»*؟ هل السبب هو تفادي التضمين الديني؟ لكن هايدغر برفضه لكلّ تأويل تنصيري (christianisant) لتراكل، لن يحاول لاحقًا وكما سنرى، نفي الدلالة المسيحية للمعجم، فبالأحرى الالتباس الناجم عن ذلك. فمسعى محو هذا الالتباس ليس عديم الجدوى فقط، بل هو تشويه للنص ذاته، نص تراكل وأيضًا نص هايدغر. وهل ذكر الكلمة اليونانية *plegé*، وهي فرضية أخرى، هو الذي أغرى باستعمال لفظة «plaie»؟ لا يكفي كلّ هذا لتبرير محو جميع التضمينات المرتبطة بكلمة لعنة وبكلمة *«Fluch»*، باعتبار أن الأولى هي الترجمة الوحيدة الممكنة للثانية في الواقع، وربما أضفنا إليها كلمة تجديف (blasphème)، لكن في سياقات أخرى.

---

(1) نسخة الحلقة الدراسية (VS): يدمغ الغشلخت مرتين: مرة أولى عمومًا: كنوع إنساني وأرومة وعائلة، إلخ.، ومرة ثانية مثل هذه الأشياء بواسطة الاختلاف الجنسي وبداخله بوصفه كذلك.

(2) *Ibid.*

> «اللعنة (*Fluch*) هي المقترنة بكلمتنا «*Schlag*»، ويقابلها في اليونانية لفظ *plegè*. وتتمثّل لعنة النوع المتحلّل (*des verwesenden Geschlechtes*) في كون هذا النوع القديم مدموغًا إلى حدّ التمزّق (*auseinandergeshlagen*)، ضمن شقاق الجنسين (*in die Zwietracht der Geschlechter*)[1].

Zwietracht، الشقاق كنزاع، ومبارزة، هو صيرورة حرب داخل ثنائية (dualité) أو ازدواجية (duplicité) (*Zwiefalt, Zwiefache*)، لم يتعرّض < أيّ منهما > للعنة. فالضربة الشنيعة الموجّهة إلى النوع أو الجنس، أي إلى **الغشلخت** ناجمة عن هذا الاختلاف الجنسي الحاصل، الثانوي والملعون. وهناك محاولة ما *Trachten* تتابع عملها داخل النص. فـ *Trachten jenem nach dem Leben* تعني مهاجمة الحياة، والاعتداء على حياة شخص ما. وهو ما ترجم إلى الفرنسية كالتالي: «انطلاقًا منها (*die Zwietracht der Geschlechter*) ينقض كلّ واحد من النوعين [من الجنسين] بجموح ووحشية على الطريدة المهجورة والمتروكة لوحدها»[2]، فإلى أيّ شيء تنزع هذه الـ «*Aus ihr trachtet*» التي تعني انقض وارتمى ونزع إلى...؟ إنها تسعى لأن تصبح من جديد متوحشة وبهيمية، وبكلّ بساطة، أن تصبح طريدة. [73]

إليكم الآن الصيغة التي يبدو لي أنها تحمل قوة النص ولغزه، وهي الصيغة التي حاولتُ الإشارة إلى مقدّماتها الموجودة في دروس ماربورغ (1928)[3]:

> «ليست الثنائية بوصفها كذلك، بل الشقاق هو اللعنة (*Nicht das Zwiefache als solches, sondern die Zwietracht ist der Fluch*»)[4].

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*, (trad. fr. p.53).

(3) J. Derrida, «Geschlecht I», dans *Psyché, op. cit.*, pour les «Leçons de Marbourg».
Voir M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang, von Leibniz (GA 26), op. cit.*

(4) M. Heidegger, «Die sprache im Gedicht», *dans Unterwegs, op. cit.*, p.46; (trad. fr. p.53).

الاختلاف الجنسي ليس ملعونًا، بل ما يحدّده **كتعارض**، سواء أكان حربًا أو اضطرابًا[1]، هو الملعون فقط. فهل حصل ذلك مع آدم وحواء؟ أم مع الأفلاطونية؟ أم مع المسيحية؟ الجواب: في ما بعد.

تتحدّى نهايةُ الفقرةِ الترجمةَ، أكثر من أيّ وقت مضى. فهي تضاعف الدمغات، والكلمات من «عائلة» *schlagen* و *Geschlecht* وما يتولّد عن هذه المفردة: *verschlagen* فصل، *zerschlagen* هشّم، وكسّر، ودمّر. وتستورد هذه «العائلة» المعجمية الدلالية (lexico-sémantique)، داخل اصطلاحها الذي لا يختزل تضمينين غير منفصلين. هناك أولًا ما يؤلم من جرّاء الضربة: فالضربة تؤلم، والشرّ يدمغ، وهذا ما نفكّر فيه تلقائيًا (لماذا؟). ثم هناك من يكتب بالضرب على الطابعة، في الطبع، والبصم، والدغم. وإذًا، في محاولة ثانية تصبح الكتابة شرًّا. فهناك طبيعة جيدة وأخرى سيئة، كتابة جيدة وأخرى سيئة أيضًا. وسأحاول أن أبيّن لاحقًا كيف أن هذه الحركة هي أفلاطونية ومسيحية أكثر مما تبدو عليه، رغم احتجاج هايدغر المُلحّ. فكما هو الشأن بالنسبة لأفلاطون، هناك كتابة جيدة وأخرى سيئة، ولسوء الحظ - أو لحسنه - أن الواحدة تكرّر الأُخرى بشكل غير قابل للانفصال.

لن نتجرّأ على القول إن هناك ضربة جيدة وأخرى سيئة. لكن هناك «ضربة مضبوطة» و«دمغة مضبوطة»[2]، وهناك لعنة [74] ثانية تتأثّر بالاختلاف الجنسي السيّء، وبالحرب الجنسية. «فهو (أي الشقاق *Zwietracht*) يقود النوع (*Geschlecht*) إلى الانقسام (*Entzweiung*) انطلاقًا من انتفاضة الوحشية العمياء، ويفصلها (وليس يضلّلها، كما ورد في الترجمة الفرنسية لكلمة *verschlägt*)،

(1) نسخة الحلقة الدراسية (VS): لنترجم ذلك، فليس الاختلاف داخل **الغشلخت** وإذًا ليس نوع من الاختلاف الجنسي هو الملعون، بل تحديد هذا الاختلاف كتعارض، في إطار حرب أو تمزّق.

(2) *Ibid.*

داخل التفرّدية (*Vereinzelung*) الهائجة) (*losgelassene*)[1]. هائجة (déchaînée): أي جامحة وفي الوقت نفسه متحرّرة من كلّ التزام، ومن كلّ اشتراك، ومشتّتة *Vereinzelung*، تعني التفرّدية والتفريد والانفصال، وهي كلمة مهمّة ما دامت تعني في المعجم الزراعي (الذي يفضّله هايدغر دومًا على الصناعي) «التوسيع» «démariage». وأنا لا أدّعي بأن هايدغر فكّر في ذلك. بالنسبة للمزارعين الألمان، ذلك ما ندعوه في المعجم الزراعيّ الفرنسي، التوسيع، وهي عملية قائمة على إزالة جزء من الحشائش الحديثة العهد، لمنعها تمامًا من التزاوج، وإذًا من التكاثر. هي تضحية بالواردات ومراقبتها للحفاظ على استثمار أفضل للحقل. وللحفاظ على التوازن الديموغرافي يُحدّ أيضًا من التشتّت. فالتوسيع يعود إلى الزواج، وإلى ضبط الولادات لتفادي التكاثر الفوضوي. يمكننا ترجمة هذا الحساب داخل الحقل الوطني، وأترك لهم مهمّة نقل ذلك. في القاموس الذي رجعتُ إليه، بعدما علمت بأن *Vereinzelung* مرادفة للتوسيع، قرأت الخلاصة التالية: «إن استعمال كيس البذر (semoirs) بدقة والبذور أُحادية الرشيم (monogermes)، أدّى إلى اختفاء هذه الممارسة». فنحن لم نعد في حاجة إلى التزاوج أو التوسيع، لأن الأمر يعود إلى الشيء نفسه، عند حصولنا على الكيس والبذور المذكورة.

في العبارة التالية، لن نجد فقط لفظة *verschlagen* بل أيضًا *zerschlagen* وهنا تواجهنا القسمة:

> «إن النوع الساقط (*Das verfallene Geschlecht*) منقسم ومجروح (*entzweit und zerschlagen*). وهو لم يعد قادرًا على العثور على الدمغة المضبوطة (*in den rechten Schlag*) وملاقاتها. فهذه الأخيرة محفوظة لهذه **الغشلخت** الذي تخرج ثنائيته (*Zwiefache*)، وتنسحب، وتبتعد عن الشقاق الصراعي (*aus der Zwietracht weg*). [حسب حركة الغريب *fram*] [...] فهي تتقدّم

(1) *Ibid.*

على ذاتها في الهجرة (*vorauswandert*) التي تقودها نحو لطف [75] ثنائية بسيطة أو سلامها، وثني بدون ثني (بدل «البساطة المزدوجة» كما جاء في الترجمة الفرنسية *in die Sanftmut einer einfältigen Zwiefalt*)[1].

تعتبر البساطة داخل طرفي الاختلاف، شيئًا غريبًا. وما هو غير مسموع بالضبط، كتمان ما لم يمكن سماعه. هي غريبة مثل بساطة الازدواج، و«ثني» «الثني المزدوج» أو عدم ثني الثني. لكنها غريبة أيضًا لأن **الغشلخت**، النوع أو الجنس، يتقدّم من خلالها، ويتخطّى ذاته أو يسبق داخل الهجرة (*vorauswandert*) طريق السفر، وقد ذكّر هايدغر بذلك مبكّرًا، فذلك هو قدر [الإنسان] وذلك هو معنى *fram* و *fremd* والشكل الذي يوجّهه ويحدّده *Bestimmung*. وتفيد الكلمتان المذكورتان *fremd* و *fram*، ما يتقدّم باتجاه مكان آخر، وما يسير باتجاه ما هو محفوظ مسبقًا.

لذلك، سيضيف هايدغر، بعد أن سجّل «لطف الثنائية البسيطة» قائلًا: «أي أنه شيء غريب (*ein Fremdes*) ولهذا فهو يتبع **الغريب** (*Fremdling*)»[2].

«سيسمّى الغريب عند نهاية هذا القسم الأول *der Abgeschiedene*، أي الراحل والمنفصل، والميت أو المتوفّى الذي ليس بميت مع ذلك والذي اقترحت الترجمة الفرنسية اسمًا له وهو Dis-cédé. فالسفر من أجل الدمغة المضبوطة يتبع خُطى **الغريب، الآخر والمنفصل**. والنفس المتجهة صوبه تنفصل وتصبح «نَفْس زرقة السماء»، الليلية والروحية. فهي تنفصل لكي تتبع الآخر هناك، ذاك الآخر «*Jener* غالبًا ما يتحدّث الشاعر عنه»[3].

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

مرة أخرى ومن أجل الانتهاء، سيتمّ تذكيرنا بأن:

«Jener و ener تعنيان في اللغة القديمة (in der alten Sprache) الآخر (der «andere») فـ «هي الضفة الأخرى للنهر «Enert dem Bach». و«Jener»، **الغريب**، هو **الآخر** بالنسبة **للآخرين**، أي بالنسبة للنوع (Geschlecht) الذي يتحلّل تدريجيًا»[1].

مكان القصيدة، أو بالأحرى **الغديخت** هو رحيل **الآخر** (Abgeschiedenheit) وما يجعله منفصلًا داخل مكان يشبه الموت، مثلما أن رحيله يشبه الوفاة، لكنه ليس [76] موتًا. حُدِّد هذا المكان فقط، وأُشير إليه من بعيد، ودُلَّ عليه (angezeigt)، مثلما نشير بالأصبع. ويتعيّن القيام «بخطوة ثانية»[2]، لجعله ملحوظًا بوضوح أكبر[3]. [77]

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*, p.48; (trad. fr. p.55).

(3) أضاف دريدا التوضيح التالي عند نهاية مسودة لويولا المرقونة، مخاطبًا بعض المشاركين في الندوة، ممن وزّع عليهم النص، قائلًا: «لقد توقف تدوين الحلقة الدراسية هنا، لانقضاء الوقت. بقي علينا نقل خمس جلسات أي حوالى مائة صفحة. فالمرجو عدم توزيع هذه المسودة، لأنها محاولة **مؤقتة وغير مكتملة**. سيشكّل هذا النص من ثلاث وثلاثين صفحة القسم الأول من **غشلخت III**، وقد استخلصت الصفحات المتبقّية – «حوالى مائة صفحة» أو «الجلسات الخمس» التي «لم تدوّن بعد»، من الحلقة الدراسية 1984-1985 الموسومة بـ (**القومية والجنسية الفلسفيتان I**)، **شبح الآخر**. (انظر المقدّمة) ص7.

الجلسة التاسعة[1]

سنعرض اليوم إذن، للقسم الثاني، وسنتبع ما دعاه هايدغر بـ «الخطوة الثانية»[2]، بالنظر إلى وضعية **الغديخت**، والمكان غير المنطوق الذي تقال من خلاله قصائد تراكل.

وأنا لن أعود إلى الوراء هنا.

من جانب آخر، لما كان هذا القسم المركزي، وهو القسم الثاني ضمن ثلاثة أقسام، هو الأطول والأبطأ والأكثر تعرّجًا في مسارنا، فإنني لن أتبع اليوم الإيقاع السابق نفسه (ولو اقتضى الأمر العودة لاحقًا إلى لحظات النص التي تجاوزتها)، وإذًا لن أتبع الإيقاع نفسه ولا حتى الأسلوب نفسه. سأضطر حتمًا لأكون انتقائيًا أكثر وإذًا عنيفًا أكثر، وسأُبرز النص مع الحرص على عدم تحريفه كثيرًا، لأبيّن عن إمكانية الأسئلة التي سبقت أن أثرتُها. بخصوص ضرورة الاشتغال بهذه الطريقة، تارة عبر تتبّع إيقاع هايدغر بأناة وَفْق خطواته، وتارة أُخرى عبر التسريع، واستعجال الأمور أو حثّ الخُطى، فقد شرحتُ ذلك، في المرة السابقة.

كيف ستكون أسئلتي إذن، وما هي معيارية (critériologie) اختياراتي بالنسبة لهذه الجلسة وهذه القراءة الأولى بالقسم الثاني؟ أرى بأن هناك في الأقل، ثلاثة أصناف من الأسئلة. سأمنحها على الفور عناوين مؤقّتة. يتعلّق

---

(1) يبدأ هنا القسم الثاني من **غشلخت III**، «حوالى مائة صفحة» المطابقة للجلسات من 9 إلى 13، الخاصة بالحلقة الدراسية 1984-1985.

(2) *Ibid.*

السؤال الأول بما قيل عن الأفلاطونية والمسيحية ضمن هذا التأويل **للغشلخت**، للضربتين، وللدمغة الجيدة، والسيئة. [79] أما السؤال الثاني فيتعلّق مرة أخرى، ولأسباب لن أعود إليها، ما دامت هي باعث هذه الحلقة، بالدور الحاسم الذي يلعبه الاصطلاح التعبيري غير القابل للترجمة، داخل مسار هذه الخطوة الثانية. وسيعود السؤال الثالث إلى ما سبق إعلانه عن الواحد، والوحيد، والوحدة الجامعة **للمكان** (*Ort* حدّ السيف الذي لا يتجزّأ)، وهو سؤال مخصوص هنا ضمن سؤال **الاختلاف بين تعدّد المعاني والتشتّت**[1].

طبعًا، لن نعالج هذه الأسئلة الثلاثة بطريقة منفصلة تمامًا ومتتالية.

لنبدأ بسؤال الأفلاطونية والمسيحية أولًا. رغم أن السؤال ليس هو نفسه بالنسبة لكلّ واحدة منهما، إلا أنهما يشكّلان معًا، لدى هايدغر، موضوعًا للشبهة نفسها أو التحديد نفسه. فالوضعية التي حاول معالجتها مثل موقع **الغديخت** ومكانه عند تراكل، ليست مسجّلة ولا مفهومة، رغم المظاهر والمؤشرات التي قد تُغري بذلك، ضمن التقليد الأفلاطوني أو المسيحي. في الحالتين معًا، يتعلّق الأمر بالروح، وبما هو روحي، وبطريقة التفكير وبـ [إيقاظ][2]، ما هو روحي *das Geistliche*.

أ. مثلًا[3]، عندما «يقول تراكل عن الغسق (*Dämmerung*) والليل، وسنين (*Jahre*) الغريب، إنهم روحيون *geistlich*»[4]، وعندما يقول إن الرحيل *die Abgeschiedenheit* روحي (*geistlich*)، فإنه يبدو وكأنه يشير إلى التقابل المسيحي أو الكنسي الذي وضعته الكنيسة بين ما هو روحي وما هو زمني. غير أن تراكل لا يفكّر طبعًا في هذه النزعة الروحية، عندما يقول عن أشجار السنديان إنها روحية:

(1) بعد ذلك، تتوالى بالمسودة المرقونة للحلقة الدراسية أربع صفحات مخطوطة، استطعنا فكّ رموزها، باستثناء بعض الكلمات الغامضة (المشار إليها بوصفها كذلك).

(2) كلمة غامضة داخل المخطوطة.

(3) بعد (أ)، لم نجد (ب) في نص الحلقة الدراسية.

(4) *Ibid.*, p.54; (trad. fr. p.61).

.... So geistlich ergrünen
Die Eichen über den vergessenen Pfaden der Toten,

... بشكل روحي تخضرُّ
أشجار السنديان على طرقات الأموات المنسيّة[1]، [80]

لقد فكّر في أمر أصلي أكثر، في أصلية «ما لقي حتفه منذ مدة»[2]. وهي أصلية (*Frühe*) موعودة من طرف «ربيع النفس» (*den "Frhling der Seele"*)[3].

سيخلص هايدغر بشكل سريع (سريع بعض الشيء) إلى أن تراكل لم يتصوّر الروحانية المسيحية؛ وما دام الأمر كذلك، فإنه كان من المفروض، في نظر هايدغر دائمًا، أن يستخدم لفظة *geistig* ذهني بدل قول *das Geistliche*، التي تشير إلى الروحانية المسيحية.

«لماذا تفادى «*geistig*» [ولعب على الاختلاف الاصطلاحي بين *geistlich* روحي و *geistig* ذهني]؟ ذلك لأن [وهذا هو جواب هايدغر بدون تردّد] لفظة *geistig* تتعارض (وهي *Gegensatz*)، مع ما هو مادي (*Stofflich*)، وتؤدّي من هذا التعارض إلى الهاوية التي تفصل في اللغة الأفلاطونية - الغربية بين ما هو فوق حسّي (*noeton*) وما هو محسوس (*aistheton*). إلى حدّ أن *geistig* [من خلال التعارض المذكور بين *noeton* و *aistheton*] سيندرج ضمن منطق منتسب إلى ما هو عقلاني وذهني وأيديولوجي. ويعتبر خط الانتساب الميتافيزيقي الغربي هذا، هو خط رؤية العالم بالضبط لكلٍّ من النوع والجنس المتحلّل (*des verwesenden Geschlechtes*)»[4].

والحال أن الرحيل *Abgeschiedenhiet* الذي تحدّث عنه تراكل، روحي *geistlich* وليس ذهنيًا *geistig*: فتراكل يسمّيه بطريقة غير ميتافيزيقية، غير

(1) Trakl, «in Hellbrunn» p.54; («À Hellbrunn»), p.61.

(2) M. Heidegger, «Die sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.55; (trad. fr. p.61).

(3) *Ibid.*

(4) M. Heidegger, «Die sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.55; (trad. fr. p.62).

أفلاطونية وغير مسيحية. والروح *Geist*، وكما جاء في قصيدته الأخيرة ***Grodek*** هي ما **يحرق**.

> «فهو يتحدّث عن *«heißen Flamme des Geistes»* (الروح هي ما يلتهب)، وبوصفها كذلك، فهي تنفخ ليس مثل النفس *Pneuma* أو التنفس ***Spiritus*** [وهذا فاصل آخر]، بل مثل ما يحرق وينقل [*entsetzt*، أي ينقل للخارج] ويضع بعيدًا عن المتناول ويترك (*außer Fassung bringt*) [...] إنها أوار مضيء»(1).

مرة أخرى، يأتي الاصطلاح التعبيري لإنقاذ التأويل *«in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes»*، فلفظة *Geist* تعني هذا، «لأن *Gheis* تدلّ على ما هو مرفوع ومنقول وخارج عن الذات»(2) (انظر هيغل وأيضًا مؤلف *Glas* **نواقيس**)(3). [81]

إلى حدّ أن تراكل المموقع من طرف هايدغر، كما يقول في الغالب، نقول **شيئًا آخر** في اللحظة التي يبدو فيها قريبًا من الفكر المسيحي. وهو لا يقول العكس، بل يقول شيئًا أكثر **أصلية** - وسيهتمّ سؤالي بهذا التمييز بعد قليل.

هذه الروح أقرب إلى الفكر المسيحي (وهنا سنجد من جديد موضوعة اللعنة (*Fluch*) التي أثرناها في الأسبوع الأخير) إلى درجة أن «**الروح المفهومة** بهذا الشكل، تنبسط داخل الإمكانية المزدوجة للطف (تجميع، سلم، حنان) وللهدم (*Zerstörerischen*)»(4). **فالشرّ** - ويقوم هايدغر هذه المرة بتسمية **الشرّ** بوصفه كذلك (*das Böse*) - ينبثق من الروح أيضًا.

---

(1) *Ibid.*, p.56; (trad. fr. p.62). (أدخل دريدا بعض التعديلات الطفيفة على الترجمة).

(2) *Ibid.*, (trad. fr. p.63).

(3) J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

(4) M. Heidegger, «Die sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.56; (trad. fr. p.63).

«لا يندرج الشرّ (*Bosheit*) داخل نظام المحسوس أو المادي. كما أنه ليس غير مادي [في ما وراء التعارض القائم]، وهو ليس «ذهنيًا *geistig*»، بل «روحيًّا» *geistlich*» [ما يُخيف ويفرّق (*Ungesammelte*) وما ليس مقدّسًا ولا منقذًا (*Unheilen*)، إلخ.] [...][1].

هناك قيمة أخرى للفظة *Geist* لا يستعملها هايدغر داخل هذه **الوضعية** *Erörterung*، وهي قيمة الشبح، **والطيف** التي يبدو مع ذلك، أنها تفرض نفسها وتجد مبرّرها داخل السياق برمّته. ويمكننا أن نتساءل حول السبب. في جميع الأحوال، يرجع هايدغر ذلك إلى:

«كون (*Geist* الروح) عبارة عن احتراق (*Entflammen*) يشقّ الطريق (*bricht er Bahn*)، ويضع على الطريق [ما هو غريب (*fram*) *fremd*]. فهي العاصفة التي «تصعد للانقضاض على السماء»، و«للفوز بالإله» وترمي النفس فوق الطريق [هذه النفس الغريبة على الأرض]. [...] إنها تهدي وتمنح، وتقدّم النفس. فهي المحرّك *Beseeler*، كما أن النفس بدورها تدعم الروح التي تغذّيها»[2].

لا شيء من كلّ هذا مضادّ للمسيحية، أو لا مسيحي، أو حتى لا أفلاطوني أو مضادّ للأفلاطونية. سيقول هايدغر بأن ذلك أكثر أصلية من الأفلاطونية والمسيحية[3]. فهو يسمح، وهو بنية [82] ولسان أكثر أصالة، تكون الأفلاطونية والمسيحية، بوصفهما شكلين للتحلّل، ممكنتين انطلاقًا منه، وقابلتين للتفكير والانحراف. وإذن، ما الذي يفعله هذا التكرار إن لم يقل شيئًا، آخر ولم يفعل شيئًا آخر سوى التكرار الأجوف والأصلي فوق ذلك، **للمحتوى نفسه الذي يضاعفه** فقط وبمعنى ما، بإضافة شبحه؟

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*, p.56-57; (trad. fr. p.63).

بعد هذا الاستشهاد كتب كلمة غير مقروءة، بين قوسين.

(3) شُطبت عبارة: «وإذن ما الذي يفعله هذا التكرار؟»

(يمكننا أن نتصوّر على نحوٍ جيّد جدًّا مسيحيًا [مثل كانط أو هيغل إذا ما رجعنا إلى منطقه وأيضًا إلى لاهوته]، يعترف بهذا الانحراف ويقبل به بوصفه وضعية خاصة بالمسيحية. إجمالًا، لا يقترح هايدغر أيّ **محتوى** آخر، بل فقط أصلًا مزدوجًا وما قبل أصل، يمكن للأفلاطونية والمسيحية، أن يرتسما **انطلاقًا منه**، بوصفهما شكلين متحلّلين. فالاختلاف بين *geistlich* **روحي** و*geistig* **ذهني**، هو اختلاف تكرار يضاعف عين الذات...).

ذلك هو **السؤال الأول**، وكما ترون، فقد عالجته بعبوري إلى الثاني وهو سؤال الاصطلاح التعبيري. وسنعيد معالجته بعبور السؤال الثالث هذه المرة، وهو سؤال تعدّد المعاني والتشتّت[1].

طبعًا، فإن سؤال تعدّد المعاني هذا (والكلمة ليست لهايدغر)، يرتبط جوهريًا بسؤال الازدواجية والتكرار الذي ما فتئنا نتحدّث عنه. ولفهم هذا الارتباط، سنتقاطع مع الاصطلاح التعبيري المطلق. لننطلقْ من جديد إذن، من الرحيل *Abgeschiedenheit* كمكان **لغديخت** تراكل. «لقد سمّينا الراحلين وليس الأموات»[2]. لكن عن أيّ موت نتحدّث؟ «وبأيّ موت لقي الغريب حتفه؟»[3]. يأتينا الجواب من قصيدة أخرى تقول:

Der Wahnsinnige ist gestorben.

لقد مات الأحمق (المجنون)[4].

انطلاقًا من هنا، وعبر انزلاق كنائي سبق أن تحدّثنا عنه، من قصيدة إلى أخرى، ومن بيت قصيد معيّن يجيب على بيت قصيد آخر، سنمرّ أولًا إلى المقطع التالي الذي [83] يقول: «ندفن الغريب تحت التراب» (*Man begräbt*

---

(1) استؤنفت المسودة المرقونة للحلقة الدراسية هنا.

(2) *Ibid.*, p.48; (trad. fr. p.56).

(3) *Ibid.*

(4) Trakl, «Psalm», p.49; «Psaume», p.56.

den Fremden)[1]، ثم إلى بيت شعري آخر بقصيدة أخرى وهي «سباعية الموت» (Siebengesang des Todes) التي تتحدّث عن «الغريب الأبيض»[2]، هكذا انتقلنا من الموت في قصيدة أولى إلى الغريب المدفون في قصيدة أخرى، إلى «الغريب الأبيض» في ثالثة، وأخيرًا إلى الكناية الرابعة في قصيدة أخرى تحت عنوان «مزمار» «Psaume» جاء فيها: «داخل قبره، يلعب الساحر الأبيض مع ثعابينه» (*in seinem Grab spielt der weiße Magier mit seinen Schlangen*)[3]. «إذا كان يلعب، فإن بإمكاننا القول، مع هايدغر، إن الميت يعيش داخل قبره. وهذا الميت الحيّ - وهنا نعود إلى نقطة انطلاقنا ونصعد من جديد باتجاه الكنايات - هذا الميت الغريب الأبيض الحيّ الساحر هو **المجنون**: *der Wahnsinnige*. «لكن، هل يعني المجنون، المريض العقلي (*Geisteskranken*)؟ كلا»[4]. وهنا سيحصل اللجوء مرة أخرى إلى الاصطلاح الذي يتعذّر ترجمته. «*Wahnsinn* (الجنون) *bedeutet nicht* (لا يعني)، التأمّل أو الحلم (*Sinnen*) الذي يتصوّره الأحمق (*das Unsinniges*)، ويتخيّله ويعتقده عن خطأ (*wähnt*)»[5]، وهو ليس النزوة التي يتشبّث بها المهووس. فليس بهذه الطريقة تفهم كلمة «*Wahnisinn*». ويجب علينا الرجوع إلى الألمانية القديمة مرة أخرى: ذلك أن *wana* تعني «بدون» (*ohne*). فما الذي سيفعله هايدغر بهذه «البدون»؟ هنا يتعذّر ترجمة العبارة التالية: «*Der Wahnsinnige sinnt*» [يفكّر المجنون، وهنا أيضًا تحدث القطيعة على المستوى الاصطلاحي، لأن ذلك لا يمكن أن يقال إلا بالألمانية][6]، إنه يفكّر، لكن إذا كان المجنون

---

(1) Trakl, «Psalm», p.49; «Psaume», p.56.

(2) Trakl, «Siebengesang des Todes», p.49; (trad. fr. p.56).

(3) *Ibid.*, «Psalm», p.49; «Psaume», p.56.

(4) M. Heidegger, «Die sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.49; (trad. fr. p.56).

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*

يفكّر Der Wahnsinnige sinnt، فإن لديه معنى، فالمجنون يوجد داخل المعنى وليس مجرّدًا من Sinn **المعنى**، بل إنه «*sinnt* (يفكّر بالمعنى المبتذل لكلمة *sinnt*) [...] مثلما لا يفعله أيّ أحد آخر (*wie keiner sonst*)»[1]. ويمكننا أن نفهم ضمنيًا (أكثر وأفضل من الآخرين). لكن، ماذا سنفعل بلفظة *ohne* (بدون) هنا < ؟ > «سيظلّ المجنون (*Wahnsinnige*) إذن بدون معنى **الآخرين** (*er bleibt dabei ohne den Sinn der Anderen*)، وقد ترجمت هذه العبارة [إلى الفرنسية] بطريقة خاطئة ومتعسّفة ومثيرة للسخرية بعض الشيء، حيث جاء فيها: «لكنه نكوص عن ذلك الذي هو معنى بالنسبة للآخرين»[2]. وينطبق الأمر نفسه على [84] العبارة التالية: «هو عاقل بشكل مغاير» كمقابل لعبارة «*Er ist anderen Sinnes*»[3]، علمًا بأن ترجمتها هي: «فهو ذو معنى آخر». وبيان ذلك، أنه ينفصل عن الآخرين، لكنه ليس محرومًا من المعنى، وليس بدون معنى، إنه بدون الآخرين، أو إن شئتم بدون معنى الآخرين. وإذن ما المقصود بمعنى هنا، وما هو معنى المعنى، *Sinn* و *sinnen* < ؟ > . لا تعتبر العودة هنا إلى اصطلاح الألمانية القديمة مجرّد عودة مثل غيرها، فهي حاسمة لأن الأمر يتعلّق بمعنى كلمة «معنى». فإذا كانت هذه الكلمة مصطلحًا، وإذا ما اعتبرنا بأنها تتضمّن، مثل أيّ مصطلح، تعذّر الترجمة (intraduisibilité)، فإن مفهوم الترجمة ذاته - وبالتالي المصطلح - هو الذي يصبح إشكاليًا، ما دام يرتكز على بعض التوافقات الضمنية في الأقل، بخصوص المعنى ومعنى كلمة «معنى»، وبخصوص قابلية ترجمة المعنى ومعنى المعنى. والحال، أن لفظة «*sinnan*» ليست متعذّرة الترجمة فقط، ضمن القيمة الأصلية التي أرجعها إليها هايدغر أو أعاد موضعتها، بل إن «معناها» له صلة جوهرية كما سترون،

---

(1) M. Heidegger, «Die sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.49; (trad. fr. p.56).

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

بكلمة «*fram*» بمعنى الغريب الذي لا يمكنه قول ما يقوله إلا بالألمانية، والذي يوجّه معناه الأصلي «الوضعية» (*Erörterung*) برمّتها. وقد سبق أن تساءلنا عن النتائج التي يمكن استخلاصها من كون لفظة تدلّ على غريب بالنسبة إلينا، لا تعني الغريب (*extraneus*) حقًّا وتتضمّن معنى لا يتجلّى صداه إلا داخل تخوم لسان معيّن. إذا تمكنّا من ترجمة هذه اللفظة مثلما سنقوم بترجمة *sinnan*، فذلك لأن **وضعية** *Erörterung* هايدغر، بتموقعها أو بعودتها إلى المكان الأصلي، مارست مسبقًا ترجمة داخل الألمانية، لسان الألمانيين من مختلف الأعمار والأجيال (ألمانية قديمة عليا، ألمانية حديثة، سنن فلسفي، سنن مألوف، إلخ.). فقد مارس هايدغر نوعًا من الذهاب والإياب الترجمي، الجرماني - الجرماني. وهذا الذهاب والاياب وتفسيره بألمانية حديثة أو متداولة، لما تعنيه الألمانية القديمة، هو الذي يسمح بالترجمة إلى الفرنسية والتحدّث كما أفعل الآن. ذلك أن هايدغر قام بهذه الترجمة باتجاه المعنى الأصلي للمعنى أو انطلاقًا منه، وهو الذي يمكن للألمانيين قراءته، على افتراض أنهم يقومون بذلك (فكما تعلمون، لا يريد الكثير من الألمان أو لا يمكنهم [85] القيام بذلك، حيث يسخرون من هؤلاء الفرنسيين، الذين يتعاملون بجدّية مع هذه الكتابات الغريبة). وإذن، ما المقصود بلفظة *sinnan*؟ «تعني '*Sinnan*' في الأصل (*bedeutet ursprünglich*)، كلًّا من *reisen, streben nach...* (السفر، الاتجاه نحو. . . [نقط الحذف])»، وسيضيف هايدغر معادلًا آخر وهو «*eine Richtung einschlagen*»[1]، «اتخاذ وجهة معيّنة» حسب الترجمة الفرنسية التي أسقطت لفظة *schlagen*: ذلك أن عبارة *eine Richtung einschlagen*، تعني الفتح بضربة أو طبع وجهة (وتحمل *einschlagen* معاني كثيرة بحسب السياقات والعبارات النموذجية أو الاصطلاحية المستعملة، لكننا نجد فيها دائمًا قوة الضربة التي نستخدم أو ننخرط بواسطتها، وهي تبني مع *Weg*

---

(1) M. Heidegger, «Die sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.49; (trad. fr. p.56).

الطريق أيضًا، *den Weg, den falschen Weg einschlagen* : أخطأ الطريق والانخراط في طريق خاطئ بحركة قرار، فبضربة فورية ننخرط في هذا الاتجاه، بدل ذاك)[1]. وإذن، فإن *eine Richtung einschlagen* تعني الانخراط فورًا في اتجاه معيّن، في اتجاه يدلّ على الطريق مباشرة، سيبيّن هايدغر بأن الجذر الهندو-أوروبي *sent* و *set* يعني (*Weg* طريق). «إذن، فإن الراحل/هو المجنون (*Wahnsinnige*)، لأنه على الطريق نحو اتجاه آخر (*er anderswohin unterwegs*)[2]، بدون اتجاهات الآخرين. فالمجنون على الطريق (*unterwegs*) نحو اتجاه آخر. لن نقول باللاتينية أو الفرنسية إنه غريب. فهو ليس إضافة من خارج (–) extra لأن *Fram* أو *ohne* أو *sinnen* ودون، لا تعني بناء علاقة مع برّانية (extranéité) الغريب، ثم لأنه لا يتيه ولا يتسكّع، ولا يذهب إلى أيّ مكان، كما سبق أن لاحظنا. فلديه وجهته.

وهنا أفتح قوسًا طويلًا، وأنا أدعوه قوسًا بغير حق إلى حدٍّ ما، لنقل إنه استطراد (excursus)، لكنه ليس قوسًا، إذا كنّا نضع بين قوسين شيئًا ثانويًا أو غير أساسي بالنسبة لقولنا. وفي الحقيقة، فأنا ربّما أضع فيه ما يُهمّنا أكثر، في قراءة هذا النص. فما الذي فعله هايدغر؟ وأيّ حركة وأيّ طريق، وأيّ جنون، وأيّ اتجاه أو اتجاه آخر سيصف، وعن ماذا وعمن يتحدّث في هذه الوضعية المزعومة **لغديخت** لدى تراكل < ؟ > . انظروا جيدًا، فهو يتحدّث، لا أقول عن نفسه بوصفه مارتن هايدغر، [86] بل عن مسعاه الخاص بكلّ تأكيد. فهو يقرأ ويكتب هنا، مقتفيًا أثر مكان تراكل، مثل شخص حكم عليه نقّاد الأدب والشعر أو الفيلولوجيون أو الفلاسفة، رجال المعرفة، بالجنون، إذ يبدو تائهًا، يقفز من قصيدة إلى أخرى، ويتجوّل وحيدًا، غريبًا أو مقتفيًا أثر الآخر؛ فهو في الوقت نفسه الميت والغريب، وهو يلعب داخل قبره، إلخ.

---

(1) قمنا بأنفسنا بإغلاق القوس.

(2) M. Heidegger, «Die sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.49; (trad. fr. p.56).

إذن هو يتكلّم عن نفسه عند حديثه عن الآخر، ويتحدّث عن مكانه عند حديثه عن مكان الآخر، أو بالأحرى هو يبحث عن مكانه باقتفاء خطوات الآخر، إلخ. مع ذلك، يمكننا أن نتابع هذا التحليل أيضًا في الاتجاه نفسه، وأنا أقصد تحليل نص لهايدغر، ليس على العموم سوى توقيع هايدغر أو بصمته أو ضربته، يمكننا إذن أن نتابع قائلين، مثلما قال هايدغر نفسه عن الغريب (*fram, fremd*)، إنه على الطريق متجوّلًا، لكن (وهنا سيبرز سؤالي المقبل عن التحديد)، هناك وجهة (*Bestimmung*) لطريقه، كما قال هو نفسه عن الغريب السائر (*fram*)، فهو لا يذهب إلى أيّ مكان، ولا يقرأ ولا يكتب كيفما اتفق، ولا يتيه عندما يقفز من قصيدة إلى أخرى ومن بيت شعري إلى آخر. وأنا لا أقول إنه يعرف وجهته، لأن هذه الوجهة وهذا التحديد داخلها هذه الـ *Bestimmung*، لا تندرج ضمن نظام المعرفة، لكن في آخر المطاف، لديه توجّه وطريق (*sent, set*) و*Sinn* يوجّه مسبقًا أو يجذب أو يجلب مسعاه، مثلما هو الأمر بالنسبة لحواره مع تراكل. فهو لا يذهب إلى أيّ مكان داخل نص هذا الأخير. والحال، أن هذه هي المؤاخذة التي يوجّهها إليه المتخصّصون المزعومون (فلاسفة وفيلولوجيون أو نقّاد الشعر)؛ فهم يؤاخذونه على قول كلّ ما يخطر بذهنه، بشكل اعتباطي دون مراعاة للتنظيم الداخلي أو لإرادة القول المتجلّية في النص، كما يؤاخذونه على عدم قول ما اتفق، وعلى فرض وضعية ومكان محدّدين سلفًا من طرفه، على تراكل؛ وإذًا جعل هذا الأخير يقول من هذا المكان، ما يريد (هايدغر) قوله أو سماعه من الشاعر. في جميع الأحوال، وكيفما كانت الخلاصة، وهذا ما أريد تثبيته في هذا الاستطراد، لا يمكننا إغفال هذه الوضعية بالنسبة لهايدغر نفسه، ولا المشهد الذي يتحدّث من خلاله عن نفسه أو بالأحرى عن مكانه الخاص، وخطوته الخاصة، ومساره الخاص، وتوقيعه إجمالًا. وهذا ليس انتقادًا في نظري. فهو، بدون شك، شرط كوضعية. وسأعمل بعد قليل على صياغة سؤال، انطلاقًا من وجهة النظر هاته، لنقل إنه سؤال أقل وثوقًا... وهنا أُغلق القوس. [87]

نتابع هذا المسار، مع إشارتنا إلى محطات الوقوف بجانب الأماكن التي يلعب فيها الاصطلاح دورًا حاسمًا وموجّهًا بالضبط. لأن المجنون على الطريق نحو اتجاه آخر، «فإن من الممكن اعتبار جنونه 'لطيفًا' (*sanft*، ناعمًا، إلخ)»[1]. ويستخدم هذا اللطف، بوصفه لطف الغريب كعبور كنائي نحو قصيدة أخرى ستُغني بشكل ملموس جدًّا فضاء التأمّل وستسمح لنا بأن نضبط من جديد فكر **الغشلخت**. تتحدّث هذه القصيدة المعنونة بـ «إلى ميت شاب» («An einess Frühvertorbenen» (إلى واحد مات مبكّرًا)، عن الغريب الذي دعته «*jener*»[2] (الآخر، كما سيذكّرنا هايدغر بذلك. . .). لهذا الغريب «ابتسامة زرقاء»[3] مرتسمة على وجهه، فهو، وأنا أستشهد هنا بالترجمة الفرنسية، «مأخوذ بشكل غريب من شرنقة طفولته ليموت بعد ذلك (*und seltsam verpuppt, in seine stillere Kindheit und starb*)»[4]. موت الطفل الذي بلغ صبوته أو المأخوذ من صبحه *die Frühe*، الذي يقرّبه هايدغر عن طريق الكناية دائمًا من المراهق (*Knabe*، اليافع) في قصيدة أُخرى تحت عنوان «Am Mönchsberg» («بجبل الرهبان»). هذا الميت الشاب هو صورة إليس (Elis) الذي خاطبه الشاعر قائلًا:

O wie lange bist, Elis, du verstorben

منذ مدة طويلة جدًّا، إليس، أنت من بين الأموات[5].

سيقول هايدغر عن إليس، «إنه الغريب المدعو إلى الأفول (*in den Untergang gerufene Fremdling*)»[6] وسيبيّن مباشرة، ما سيسمح بتوضيح الفكرة

(1) M. Heidegger, «Die sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.49; (trad. fr. p.56).

(2) Trakl, «An einess Frühverstorbene», p.49; «A un jeune mort», p.57.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

(5) Trakl, «An den Knaben Elis», p.53; «Au jeune Elis», p.57.

(6) M. Heidegger, «Die sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.50; (trad. fr. p.57).

المقترحة قبل قليل والتي تفيد بأن هايدغر يتحدّث عن مساره الخاص، هكذا سيبيّن مباشرة ما يلي:

«ليس إليس صورة يستهدف تراكل نفسه من خلالها (*sich selber meint*). مثلما أن الفيلسوف نيتشه لا يشير إلى نفسه من خلال صورة زرادشت (Zarathoustra). [ولم تأتِ هذه المقارنة [88] مصادفة]. فإليس وزرادشت يشتركان في أن كينونتهما وتجوالهما (*Wesen und Wandern*) يبدآن بالأفول [التعليق على زرادشت وهو ينزل من الجيل، إلخ.]»[1].

يسمح لي ذلك بأن أُوضح ما يلي: عندما قلت إن هايدغر تحدّث عمومًا، عن نفسه وعن توقيعه، أراد ذلك أو لم يرد، فإنني لم أكن أقصد المعنى المتفق عليه للسيرة الذاتية والذي رفضه هايدغر هنا بخصوص علاقة إليس بتراكل. لكنني أتشبّث بالقول، على مستوى آخر ونظام آخر، إن هايدغر تحدّث عن نفسه (وهو ما يجب فهمه بعيدًا عن السيكولوجيا والذاتية والأنا) وعن مكانه وما سيحصل معه من خلال مسعاه وتوقيعه، مثلما سأقول إن نيتشه تحدّث بهذا المعنى عن نفسه في زرادشت، وتراكل تحدّث عن نفسه تحت اسم إليس. بقي أن نعرف ما المقصود بالحديث عن الذات. وهنا أُغلق القوس.

«يتجه انحطاط إليس صوب الصباح الباكر archi-ancien (الفجر الأصيل والأقدم من الغشلخت القديم المتحلّل (*Frühe, uralte, Frühe älter ist*)، هو أقدم <و> قديم (*denn das altgewordene verwesende Geschlecht*)، لأنه أكثر تفكّرًا (*sinnender*: نذكر هنا بما قيل عن *sinnen*)، أكثر تفكّرًا (*sinnende*) لأنه أكثر هدوءًا (*stiller*) وأكثر هدوءًا، لأنه مهدئ أكثر (*stillender*) في حدّ ذاته»[2].

(1) M. Heidegger, «Die sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.50; (trad. fr. p.57).

(2) *Ibid.*, p.50-51 (trad. fr. p.57-58).

منح إليس التسمية إذن لمكان أقدم وأكثر هدوءًا من **الغشلخت** القديم (النوع القديم أو الجنس القديم)، الذي تلقّى الضربة السيئة، وهي الضربة الثانية للعنة التي وضعت طرفي الشقاق، والاختلاف الجنسي بوصفه شقاقًا. وبالفعل، فإن الأمر يتعلّق بالاختلاف الجنسي **للغشلخت** أيضًا بوصفه جنسًا وليس فقط كنوع، كما جاء في الترجمة الفرنسية التي أغفلت هنا تحديدًا أساسيًا داخل المقطع سابق الذكر. ذلك أن إليس يتجه صوب جنسانية، هي إن شئت قلت، أقدم من جنسانية الجنس القديم الممزّق من طرف الاختلاف الجنسي، ذي الطابع الصراعي والمعارض. لهذا السبب، ماذا سيقول هايدغر مباشرة بعد ذلك؟ بالرغم من أن:

> «كينونة الولد *das Knabenhafte*، لا تكمن داخل صورة اليافع إليس، ضمن تعارض (*in einem Gegensatz zum*) مع كينونة [89] الفتاة (*Mädchenhaften*). *Das Knabenhafte ist die Erscheinung der stilleren Kindheit* [وهي العبارة التي ترجمت بشكل غريب إلى الفرنسية كالتالي: «إن الولد إليس هو تمظهر الطفولة العميقة»، بينما منطوق النص هو: كينونة الولد (*das Knabenhafte*) التي تعني ضمنيًا كينونة إليس)، فهي ظاهرة أو تجلّي (*Erscheinung*) الطفولة الأكثر هدوءًا (الصامتة، الساكنة، إلخ. ، هذه الطفولة التي لا يتعارض الولد والفتاة من خلالها)، إنها تأوي وتحتفظ بداخلها *die sanfte Zwiefalt der Geschlechter* [الازدواجية اللطيفة، ثنائية الجنسين اللطيفة والناعمة، وبالتالي الاختلاف الجنسي لاثنين، الذي لم يحدّد ولم يندفع بعد داخل التعارض، سواء أتعلّق الأمر بالمراهق أو بالمراهقة]، سواء أتعلق الأمر بالمراهق *Jüngling* أو «بالصورة الذهبية للمراهقة» («*der goldenen Gestalt der Jünglingin*»)[1].

ليس إليس ميتًا يتفسّخ (*verwest*)، ويتحلّل على شاكلة **الغشلخت** المتحلّل. هو ميت «*entwest*» (كلمة غير مترجمة)، إذ يصعب ترجمتها، لأن هايدغر أزاح معناها المألوف وهو «هدم»، وأيضًا «أباد الحشرات» (désinsectiser)، إلى معنى

(1) *Ibid.*, p.51 (trad. fr. p.58).

آخر وهو «فصل الكينونة» (désêtre) بشكلٍ ما، وبسط كينونته (*Wesen*) بالمقلوب، متجهًا صوب «*die Frühe*» (الصبح): الذي يفصل الكينونة، أو يفصل كينونته باتجاه الصباح أو الأصل - القصيّ. «بذلك يبسط هذا المراهق الماهية الإنسانية (*entfaltet das Menschenwesen*) مبكّرًا ومتقدّمًا (*voraus*) نحو بداية أو انطلاق (*Anbeginn*) ما لم يصبح بعد محمولًا (*noch nicht zum Tragen gekommen*)»[1]. فِعْل حَمَل هنا (*tragen*) يفيد طبعًا أنتج، من حمولة بمعنى نِتاج. لكن كما ستلاحظون، فإن هذه الكلمة تلتقي، وهو ما أغفلته الترجمة الفرنسية تمامًا، مع لفظة *austragen* من جِهة، والتي تعني حمل الطفل قبل الولادة إلى حين الوضع (*ein ausgetragenes Kind*، طفل مولود بعد انقضاء الحمل، تمّ حمله حتى مرحلة الوضع)، كما تلتقي من جِهة أُخرى، مع كلمة منتمية إلى الاصطلاح الهايدغري، وأقصد بذلك الكلمة التي أدرجها هايدغر ضمن ما قاله بخصوص الاختلاف الجنسي، وتحديدًا في النص السابق على هذا النص الذي نشتغل عليه ضمن مسار **نحو الكلام** *Unterwegs zur Sprache*، وعنوانه «**الكلام**» («*Die Sprache*»)، حيث تقول الكلمتان «*Austrag*» و«*austragen*»، شيئًا أساسيًا عن *Unter-schied* (الاختلاف): «الاختلاف (*Unter-schied*) في وحدته وحميميته هو ما يجمع التغيّر (diaphora) وما يحمل حتى الوضع عبر الحمل من [90] الأول إلى الأخير (*der durchtragende Austrag*)»[2]. فصورة الحمل أو صيرورته حتى الوضع (مثلما نقول عن الطفل)، وصورة الحمل كاختلاف هي *Austrag* التي تصبح مرادفة للاختلاف في نص هايدغر (وأُحيلكم الآن إلى هذه النصوص الأخرى). يقوم إليس، هذا الميت الغريب هنا «ببسط الماهية الإنسانية مبكّرًا، صوب ما لم يكتمل بعد،

---

(1) *Ibid.*, (trad. fr. p.58). (وقد أدخل دريدا بعض التعديلات الطفيفة على هذه الترجمة).

(2) Id, «Die sprache im Gedicht», *dans Unterwegs, op. cit.*, p.22; «La parole», dans *Acheminement, op. cit.*, p.27. (أدخل دريدا بعض التعديلات الطفيفة على هذه الترجمة).

وما لم يصبح بعد محمولًا» (*noch nicht zum Tragen... gekommen*)»[1]. سيضيف هايدغر بين مزدوجتين «في الألمانية القديمة *giberan*»[2]، أي ما لم يولد بعد (*unborn, Ungeborene*). ولفظة «*Ungeborene*» هي لتراكل. «هكذا [يقول هايدغر] فإن ذلك الذي يحمل حتى الوضع، (وليس 'ما لم يصدر إلى الخارج' كما تقول الترجمة الفرنسية وأيضًا غير المتميّز *Unausgetragene*)، المستريح والأكثر هدوءًا داخل كينونة الموت، هو الذي سيدعوه الشاعر *das Ungeborene* غير المتولّد ('l'ingénéré' كما تقول الترجمة الفرنسية)»[3].

يستشهد هايدغر ببيت شعري آخر، من قصيدة أخرى تحت عنوان: «Heiterer Frühling» (ربيع نيّر)، جاء فيه:

Und Ungebornes pflegt der eignen Ruh

ويسهر غير المتولّد على راحته الخاصة[4].

«يسهر غير المتولّد هذا ويحمي (*wahrt*) الطفولة الأكثر هدوءًا، من أجل اليقظة القادمة للنوع الإنساني أو للجنس المقبل (*Menschengeschlechtes*). هكذا يحيا الميت الشاب [...] فهو يتوقع، ويرى مقدّمًا زرقة الليل الروحي. وتلمع الجفون البيضاء التي تحمي نظرته، داخل زينة العرس (أو بالأحرى زينة الزوجة) التي تعد [*verspricht*، فكلّ هذا يتعلّق بتأمّل في الوعد، ويتعيّن الاهتمام بوجهة النظر هاته، وهو ما سنقوم به لاحقًا]، *die sanftere Zwiefalt des Geschlechtes* [«ألطف ازدواج للنوع»، كما ورد في الترجمة الفرنسية، وأيضًا للجنس الذي يَعِد باختلاف جنسي دون شقاق]»[5]. [91]

(1) *Id*, «Die sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.51; (trad.fr. p.58).

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) Trakl, «Heiterer Frühling», p.51; «Clair printemps», p.58.

(5) M. Heidegger, «Die sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.51; (trad. fr. p.58).

(أدخل دريدا تعديلات طفيفة على الترجمة وتبع ذلك، ملحوظة مخطوطة داخل المسودة المرقونة جاء فيها: «ذهب – حجرة – ابن الأخ/ أو الأخت – [الكلمتان غير مقروءتين] 75».

يجب أن أعالج بنوع من التعريض (prétérition)، تأملًا في الذهب ضمن قصائد تراكل، وهو ذهب ممنوح إلى ذلك الجنون اللطيف، وإلى طفولة غير المتولّد، وإلى هذا الرحيل (*Anbeginn*) الذي هو أيضًا «صبر النهاية المظلم»:

Goldenes Auge des Anbeginns, dunkle Geduld des Endes[1].

هذه النهاية، نهاية *des verwesenden Geschlechtes* (النوع أو الجنس الفاسد، وهذه لفظة مسيحية لكن. . .)، لا تأتي بعد البداية. «النهاية، أي نهاية **الغشلخت** الفاسد، والمعرّض للفساد، تسبق بداية الجنس غير المتولّد»[2]. يظلّ عدم تولّد **الغشلخت** هذا منتظرًا، وهو ما ننتظره وما تتوقّعه النظرة الذهبية، أي صبر النهاية المظلم. لكن، لكي تسبق النهاية البداية، ولكي نفكّر في ذلك، يجب التخلّص من المفهوم الأرسطي للزمان الذي هيمن على الميتافيزيقا الغربية برمّتها[3] (انظر نص «*Ousia et Grammè*»[4]: سواء أتعلّق الأمر بالخطّية أو بالدائرية، بما في ذلك لدى هيغل، إلخ).

لن أتغاضى الآن عن معالجة الذهب فقط، بل أيضًا عن معالجة الحَجَرة والحَجَرة التي تتكلّم[5]، لكي أقترب بشكل أسرع، من هذا السؤال في تعدّد المعاني والتشتّت، الذي أعلنتُ عنه من قبل.

وليست غايتي من استخدام لفظة تشتّت، هي توجيه الأشياء من جديد صوب كلمة معيّنة سبق أن حظيت بالامتياز لديّ من قبل، حيث تقول كلّ شيء باستثناء إعادة التمركز. هدفي هو أن أُبرز بشكل أفضل، علاقة أعتبرها ضرورية

---

(1) Trakl, «Jahr», p.53; «d'An», p.59.

(2) M. Heidegger, «Die sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.53; (trad. fr. p.60).

(3) *Ibid.*

(4) J. Derrida, «Ousia et Grammè», dans *Marges de la philosophie*, *op. cit.*

(5) M. Heidegger, «Die sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.59; (trad. fr. p.65).

بين مشهد **الغشلخت** بوصفه مشهدًا جنسيًا وجنيالوجيًا في الوقت نفسه، للإحداث والتوليد من جِهة، وللسؤال اللغوي الحصري المختفي وراء الزوج المستحيل الذي أدعوه بالتشتّت/ تعدّد المعاني.

سأترك جانبًا المقطع عن الشرّ والروحانية *geistlich*، الذي سبق أن أثرتُه قبل قليل، وسأتابع مجرى النص في المكان الذي [92] أكّد فيه هايدغر على أن «النشيد (*Gesang*) هو (الشدو) *Lied* والمأساة و**الملحمة** *epos*، مجتمعة في واحد»، وأن النظم المنطوق *Dichtung*[1] لتراكل فريد (*einzig*)، إذ يجتمع فيه كل شيء ضمن «بساطة القول» (*das Einfache des Sagens*) بشكل يتعذّر قوله (*auf eine unsägliche Weise*)»[2]، وسيعود إلى التأكيد الذي يفيد بأن الشرّ أو بالأحرى «الألم (*Schmerz*) لن يكون ألمًا حقًّا، إلا عندما يخدم لهيب الروح»[3]. ويستشهد هنا بآخر قصيدة لتراكل، اشتهرت عمومًا بكونها قصيدة حرب، في حين يعتبرها هايدغر متجاوزة لذلك ومغايرة لها. «تقول الأبيات الأخيرة للقصيدة ما يلي»[4]:

إن شعلة الروح الملتهبة، يغذيها اليوم كألم قوي
الخلف غير المتولّد (*Die ungebornen Enkel*)[5].

تعني *Enkel* الخلف بشكل عام، لكن انطلاقًا من معنى ابن الأخ/أو الأخت الذي يدلّ في اللاتينية (*nepos*)، على الحفيد أولًا، قبل أن يدلّ على ابن الأخ/أو الأخت في المعنى الحديث. وعندما يتحدّث ديكارت عن أبناء

---

(1) يبدو للوهلة الأولى أن نص هايجر يشير بالأحرى هنا (أو أيضًا) إلى قصيدة تراكل «Verklärung» («تبدّل») - وليس إلى شعره عمومًا - وهي قصيدة «فريدة من بين الكلّ» (*einizg unter allen*)، بوصفها «نشيدًا ومأساة وملحمة، كلّها في واحد»، نفسه، ص61.

(2) *Ibid.*, p.61, (trad. fr. p.68).

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

(5) Trakl, «Grodek», p.61; «Grodek», p.68.

الأخ/أو الأخت (ونحن لا ندري أين يوجدون)، فإنه يعني أجيال المستقبل[1]. وهنا سيهتمّ هايدغر بلفظة *Enkel*، ملاحظا بأن «أبناء الأخ/أو الاخت والخلف ليسوا بالأبناء غير المتولّدين من الأبناء الذين سقطوا في ساحة الحرب [وهذه هي القراءة المألوفة للقصيدة]»[2]، فهم لا يسمّون داخل القصيدة «توقف تكاثر الأجيال (*Geschlechter*)»[3]، لأنه ما دام النوع على وشك الفساد «فإن على الشاعر أن يبتهج لذلك بالأحرى»[4]، في الأقل في إطار المنطق الذي نسبه إليه هايدغر. [93] فالأمر يتعلّق لدى هذا الأخير [باستشهاد] «*"stolzeren Trauer"*»[5]، وبحداد أعلى وأرفع وأكثر فخرًا وشموخًا حيث:

> «[...] يشاهد في لهيبه سلام غير المتولّد (*die Ruhe des Ungeborenen*). فغير المتولّدين والمتعذّر ولادتهم، يُدعون أبناء الاخ/ أو الأخت، لأنه ليس باستطاعتهم أن يكونوا أبناء، أي ذرية وخلفًا مباشرين وفوريين (للنوع أو للجنس الآفل) *verfallenen Geschlecht*. فبينهم وبين هذا النوع أو **الغشلخت**، يوجد جيل آخر - (جيل، هذه المرة) - وهو مغاير لأنه ينتمي إلى نظام آخر، ما دام أصله مختلفًا، وهو أصل الصباح وأصل غير المتولّد»[6].

هذا سيكون الرحيل (*Abgeschiedenheit*) والانعزال، وانفصال الميت الذي رحل مبكّرًا [إليس]، بمثابة الروح في لهيبها، لأنها تجمع <بوصفها> «جامعة»[7]، وحيت تجمع:

---

(1) إضافة ما بين سطرين لـ: «أبناء الأخ/أو الأخت، جيل متجاوز...».

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.62, (trad. fr. p.68).

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid*

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*

(7) *Ibid.*, p.63, (trad. fr. p.69).

«[...] فهي تستعيد كينونة الفانين في طفولتها الأكثر طمأنينة وتحتفظ بها بوصفها بصمة وضربة لم تبلغ نهايتها *(als) den noch nicht ausgetragene Schlag*، والتي تطبع *(prägt)* **الغشلخت** الآتي *(das Künftige Geschlecht)* [وأنا أؤكد على ما يشبه هنا مرة أخرى، وليس عرضيًا، الاصطلاح المسيحي، فهايدغر يتحدّث هنا عن القيامة (فلفظة *Auferstehung* تحمل لوحدها معنى القيامة). وسيتابع قائلًا:] فما يجمع داخل الراحل، أي تجميع *Abgeschiedenheit* **الرحيل** الذي يحرس، ويحمي، ويراعي *(spart)* غير المتولّد، في ما وراء المتوفى (بالمعنى المألوف لكلمة *Abgelebte*) صوب ونحو (في الطريق إلى *hinweg*) قيامة آتية للنوع الإنساني *(Menschenchlages)*، الخارج من، وانطلاقًا من الفجر *(aus der Frühe)*. [فتجميع الميت الشاب أو غير المتولّد، يهيّئ القيامة الآتية **للغشلخت**]. وبوصفه روح اللطافة، فهو يهدّئ روح الشرّ، أي هذه الإساءة التي تبلغ ذروتها داخل **الصراع الثنائي** الجنسي *(Zwietracht)* التي تنفجر وتثور، بما في ذلك (داخل العلاقة بين الأخ والأخت) *Geschwisterliche*»(1). [94]

إن الشقاق الجنسي، هذا الاختلاف الجنسي كصراع ثنائي *Zwietracht* أو كثنائية صراعية، هو الذي شوّش على الاختلاف الجنسي الهادئ، القائم بين الأخ والأخت، قبل اللعنة والشرّ ولهب الروح السيّء. وإذن، لن تكون هذه العلاقة بين الأخ والأخت *Geschwisterliche*، لا جنسية، بل ستكون علاقة جنسية داخل اختلاف بدون شقاق. أسمح لكم بالاطّلاع على هذا المشهد برمّته حول علاقة الأخ بالأخت، في ما تبقّى من هذا المقطع. وأصل إلى هنا إذًا، وتدركون لماذا تحدّثت الآن عن التشتّت وعن الشكل اللغوي، لهذه المشكلة بمعنى ما. وبالفعل، فإن هايدغر الذي استشهد في ما بعد ببيت شعري جاء فيه: *«die Schönheit eines heimkehrenden Geschlechts»* (روعة، وجمال نوع أو جنس يرجع ويعود إلى مقرّه)(2)، سيؤكّد على أنه من الضروري

---

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.62, (trad. fr. p.68).

(2) Trakl, «Offenbarung und Untergang» p.70, «Révélation et déclin», p.76.

لفهم قول هذا الشعر، «عدم الاكتفاء بالمعنى الضعيف (الخافت والخامد *stumpf*، بدون نكهة، التافه!) لإرادة قول متواطئة»[1]. إن المعنى (ضعيف وتافه) *stumpf*، إذا كان قصدًا وحيدًا لقول، ذي اتجاه واحد *«eindeutigen Meinens»*. لذلك يتعيّن أن ندرك تعدّد المعاني *Mehrdeutigkeit*, plurivocité. ويذكّرنا هايدغر بأن كلّ كلمة من الكلمات التي قرأها مثل «غسق وليل، أُفول وموت، جنون وطريدة، بحيرة وصخرة، تحليق الطير والقارب، غريب وأخ، روح وإله، وكذلك الألوان: أزرق، أخضر، أبيض، أسود، أحمر، فضّي، ذهبي وداكن، تقول في كلّ مرة المتعدّد وثني المتعدّد (*Mehrfältiges*)»[2]. بعد ذلك، يقدّم لنا أمثلة ويسترسل ملاحظًا بأن ما نسمّيه *Mehrdeutige* (وأنا أترجم اللفظة بتعدّد المعاني وبأكثر من معنى وبمعانٍ متعدّدة) هو في حدّ ذاته «وفي المقام الأول ملتبس (*zweideutig*)»[3]. بصيغة أُخرى، هناك أيضًا طريقتان في تصوّر المعاني *Mehrdeutigkeit* أو تحديد تعدّدها.

> لكن أليس هذا اللبس بوصفه ثنائية المعنى المزدوج (*Zweideutigkeit*)، في حدّ ذاته وفي كلّيته، سوى أحد الجانبين، فهو جانب واحد، يحدّد جانبه الآخر انطلاقًا من المكان (*Ort*) الأكثر جوّانية **بالغديخت** [غير المنطوق وهو ما يجعل] القصيدة (*Dichtung*) تتحدّث انطلاقًا من [95] اللبس الملتبس في حدّ ذاته، ومن ازدواجية المعنى المزدوجة في حدّ ذاتها (*aus einer zwiedeutigen Zweideutigkeit*)[4].

اللبس ملتبس وثنائية المعنى مزدوجة، اثنين في اثنين، المعنى مضاعف مرتين، فهو مزدوج بمعنى مزدوج.

---

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.71, (trad. fr. p.76).

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

وهنا يتدخّل ما أدعوه بسؤال التشتّت:

«إن تعدّد المعاني [*dieses Mehrdeutige* بالنسبة للقول الشعري، وهذا أمر أساسي بخصوص قول هايدغر، للأسباب التي بدأت بها هذه القراءة]، تعدّد معاني القول الشعري، لا يتبعثر، ولا يتشتّت ولا يصبح متفرّقًا هنا وهناك داخل رياح تعدّد تكافؤ غير محدّد (*flattert nicht ins unbestimmte Vieldeutige auseinander*)»[1].

إنه يتجمّع. فالتعدّد يتجمّع، وتعدّد المعاني يتلاقى، وهذا هو شرط وجود المكان الشعري، **غديخت**، أي هذا الوضع **والمكان** *Ort* وحدّ السيف الذي تسعى جميع التوترات إلى الالتقاء من خلاله. بل إن تعدّد النغمات الشعرية ينبثق من هذا التجمّع ويتناغم داخل صدى فريد (*Einklang*). كتب هايدغر ما يلي:

«إن *Der mehrdeutige Ton* (النغمة ذات المعاني المتعدّدة) **لغديخت** تراكل، تنبثق من تجمّع (*Versammlung*)، أي من اتحاد، وتناغم (*Einklang*). لكن هذا الاتحاد [هذا التناغم المنتمي إلى **الغديخت**، غير منطوق وغير مقول دومًا، هذا الاتحاد، *Einklang* الذي يتعيّن سماعه] يظلّ غير مقول على الدوام (*stets unsäglich bleibt*). فتعدّد معاني (*Mehrdeutige*) هذا القول الشعري ليس [وهو ما قيل بنوع من الازدراء الجليّ] *das Ungenaue des Lässigen* (عدم الوضع، عدم الدقة، الضبابية وليس «الفتور» كما جاء في الترجمة الفرنسية «relâchement»، المقترنة بالإهمال واللّامبالاة والتهاون)، بل هو صرامة (*die Strenge*) المبالاة [يضع هايدغر تقابلًا بين اللّامبالاة (*Lässigen*) وانفتاح الكينونة (*Lassenden*)] التي انخرطت (*eingelassen*) في الهمّ، والحيرة (*Sorgfalt*) بالرؤية الصائبة «*gerechten Anschauen*» [التي تنضاف أو تتوافق]»[2]. [96]

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.71, (trad. fr. p.77).

(2) *Ibid.*

عبر حركة أراها من جانب، كلاسيكية جدًا، بل وأرسطية (وهو ما سأُبرزه بعد قليل)، لم يتصوّر هايدغر اختيارًا آخر غير اختيار تعدّد المعاني المجمّع أو الجامع داخل وحدة نغم **الغديخت** - النظم الصارم - وأراها من جانب آخر، تشتتًا مهملًا وضبابيًا، بدون مكان عمومًا، وهو تشتّت عدم تحديد أيّ شيء، والتكاثر غير المختزل للأنغام والمعاني الذي لا يمكن أن يتعلّق، حسب هايدغر، إلا باللّامبالاة. فلا يمكن أن يوجد فكر أو كتابة شعرية صارمة عن التشتّت. سيُلحّ هايدغر على السير في هذا الاتجاه، وذلك في الفقرة التالية، لكن قبل مباشرة هذه المسألة، أريد أن أبرِّر الفكرة التي تفيد بأن حركته تقليدية وأرسطية في المقام الأول (بإمكاننا أن نستشهد بعد أرسطو، بممثّلين كثيرين لهذه القريحة (veine) التي كانت وما زالت مهيمنة، ليس فقط في الفلسفة، لكن في جميع المجالات أيضًا، وخصوصًا في الهيرمينوطيقا والشعرية)[1]. بالنسبة لأرسطو، يعتبر تعدّد المعاني مقبولًا، فالكلمة وإذًا كلّ ما ينجز بواسطة الكلمات (عبارة، نص)، يمكن أن يكون متعدّد المعاني، شريطة أن يكون هذا التعدّد منتظمًا وموحّدًا وأن يتوافر بوصفه تعدّدًا للمعاني، على مقرّ للمعنى. وإلا، يقول أرسطو (مثلًا في مؤلّف **الميتافيزيقا**، المقالة الرابعة (Gamma 1006 a30- b15 «فإن عدم الدلالة على شيء وحيد، سيكون هو عدم الدلالة تمامًا» (*to gar me en semainein outhe semainein estin*)». وحتى لو تتبّعنا هذا المنطق القوي جدًا والمهيمن دومًا، فإنه سيبقى أمامنا معرفة ما إذا كانت اللغة أو النص (العلامة وخصوصًا العلامة المسمّاة شعرية، المنبثقة من **الغديخت**) ما زالا يخضعان لنظام الدلالة (*Bedeutung* أو *semainein*) ويجب عليهما ذلك. في جميع الأحوال، مما من شكّ بالنسبة لهايدغر، في أنه لا يحصل القول الشعري إلا إذا تجمّع تعدّد الأصوات (polyphonie) داخل نغم أساسي (*Grundton*) (حتى ولو كان النغم المذكور غير مسموع مثل **الغديخت**) وانبثق من مكان وحيد وفريد وجامع. فلا

(1) نحن من أغلق القوس.

وجود لاختلاف يتعذّر اختزاله، لأنه يجب على الاختلاف ذاته، كما ذكر هايدغر في مكان آخر، أن يكون موحّدًا، محمولًا حتى الوضع، فهو واحد بوصفه كذلك، وهو فريد (انظر النص السابق «Die sprache» [«الكلام»])(1).

يقرّ هايدغر، من خلال تأكيده بصرامة متزايدة على التقييم والتراتبية (مقابل تعدّد المعاني الجيد، يوجد التشتّت السيّء)، بصعوبة [97] معرفة الحدّ بين هذين الطرفين، مثل صعوبة تعرّف الحدّ بين الشاعر الكبير الذي تكرّس لوحدانية مكانه والآخرين الذين لا يتوافرون عمومًا على مكان خاص ولم يتمكّنوا من الوصول وأصبحوا معرّضين للتيه المفرّق.

> «بالنسبة للقول متعدّد المعاني، المنتمي بشكل خاص (*eignet*) إلى قصائد تراكل، لا يمكننا دائمًا رسم الحدود (*abgrenzen*) الذي تفصله عن كلام شعراء آخرين، ينحدر تعدّد المعاني لديهم (*Vieldeutigkeit*) وينبثق، ويتولّد (*stammt aus*) من عدم التحديد (*Unbestimmten* وإذًا من غياب التحديد والوجهة *Bestimmung*)، ومن عدم تحديد غياب الأمن (*Unsicherheit* : وهنا يُقصي هايدغر غياب الأمن) ومن التردّد الشعري (*des poetischen Umhertastens*)(2).

لا يقول هايدغر لماذا يصعب حصر الحدود وخصوصًا كيف يُمكن معرفتها. لا يقول لماذا يجتمع الاثنان ويفترقان (تعدّد المعاني الجامع والتشتّت الذي يتعذّر اختزاله)، لماذا يجتمع المكان واللّامكان ويفترقان، ولماذا لا يبلغ الواحد الآخر بالعَرَض، إلخ. فهو يؤكّد فقط بأن الأمر حصل، وبأن هناك مكانًا وإذًا حدودًا، وبأنه إلى جانب أو ما وراء التشتت، والترحال، أو التردّد أو ما وراءها (وهي كلمة تحقيرية للدلالة على التيه دون موطن)، هناك مكان (*Ort*)، ووطن و**غديخت**، وفي آخر المطاف تواطؤ مطلق للسان. لكن،

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.25, (trad. fr. p.27).

(2) *Id.*, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.71, (trad. fr. p.77).

بما أنه تكلّم من قبل عن تعدّد المعاني وعن تعدّد المعاني الشعرية الجيد لتراكل، وبما أنه من جهة أخرى، وضع دومًا الدقة والأمن *Sicherheit*، والتواطؤ مع الميتافيزيقا الديكارتية والتقنية والعلم، فإنه يتعيّن الآن التمييز بين التواطؤين، الجيد والسيّء، العلوي والسفلي. وأنا أؤكد على العلوي والسفلي بالنسبة للقصيدة، وعلى العلوي بالنسبة للشاعر الكبير، وعلى السفلي بالنسبة للعلم. سأقرأ عليكم ما يلي:

> «إن الصرامة الفريدة من نوعها، المميزة لكلام تراكل متعدّد المعاني أساسًا [98] (*Die einzigartige Strenge der wesenhaft mehrdeutigen Sprache Trakls*) هي بمعنى من المعاني أعلى (*in einem höheren Sinne*) ومتواطئة إلى حدّ (*so eindeutig*) تجاوزها بشكل لا متناهٍ (*unendlich*) للدقة [*Exaktheit*، ونجد لدى هوسرل *exakt, streng*] التقنية للمفهوم، التي يعتبر تواطؤها، هو تواطؤ العلم (*des bloß wissenschaft-lich-eindeutigen Begriffes*)»[(1)].

نصل الآن إلى هذه الوضعية التي بمقتضاها يكون التواطؤ الفريد الجامع لتعدّد المعاني الشعرية (فحدّ السيف بوصفه مكانًا (*Ort*) يجمع تعدّد التوترات نحو الأعلى)، أو وحدانية التواطؤ الشعري، أسمى وأعلى، ويكون التشتّت أو تعدّد النغمات غير المختزل والتواطؤ العلمي، نموذجًا للعلمية. ويجد التشتّت ذاته، وبشكل مفارق، في الجهة نفسها، أي تحت، وفي الجهة نفسها للعلم والتقنية والميتافيزيقا في آخر المطاف (أمن، ضمان، إلخ.). ما يهمّني هو هذا الوضع الغريب وهذا الترتيب. وهو ما سنعود إليه في الأسبوع القادم. [99]

(1) *Ibid.*, (trad. fr. p.77). أدخل دريدا تعديلات طفيفة على الترجمة.

الجلسة العاشرة

أذكّر باختصار، بالأسئلة الثلاثة التي سبق أن أقمت تقاطعًا أو رباطًا بينها منذ أسبوعين. فأما السؤال الأول الذي سنعود إليه اليوم، فقد تعلّق بما قيل في الأفلاطونية والمسيحية ضمن هذا التأويل **للغشلخت** وللضربتين (الجيدة والسيئة) وأيضًا ضمن هذا التأويل **للغديخت** لدى تراكل أو موقعه. وأما السؤال الثاني فقد لامس التدخّلات المنتظمة للتعابير الاصطلاحية التي يتعذّر ترجمتها بشكل أساسي، وللجوء إلى الألمانية القديمة التي التقينا بها وحلّلنا الكثير من الأمثلة ضمنها. وفي الأسبوع الماضي، أُثير هذا السؤال، من خلال سؤال هاشم فودة[1] حول ما يتعذّر نطقه في **الغديخت**. وكنت قد وضّحت حينها، بأن هذا الأخير، وبالرغم من بقائه حسب هايدغر، غير منطوق (*Ungesprochene*)، فإنه لم يكن، بوصفه مصدرًا **للأشعار** *Dichtungen*، **شيئًا آخر** غير القصائد المكتوبة أو المقولة، والمشدوّة في الحقيقة. فهو مكانها الأصلي ومكان مصدرها، وبالتالي مكان تجمّعها أيضًا ومكان انبثاقها الذي يعود إليه مجراها حسب **الإيقاع** *rhythmos*. فليس هناك شيئان، وهما **الغديخت والأشعار**، ذلك أن صمت الأول ينتمي مسبقًا إلى نطق الثانية أو إن شئت، العكس. وربما تذكّرتم بأن **النغم الأساسي** *Grundton* الذي قرأه هايدغر داخل كلمة «**واحد** «*Ein*» في «Ein *Geschlecht*»، «وهي الكلمة الوحيدة التي تمّ التشديد عليها (*betont*) في أعمال تراكل برمّتها»[2]، هذا **النغم الأساسي** *Grundton*، كما يقول هايدغر، هو النغم الأساسي **للغديخت**، وليس **للأشعار**.

---

(1) في هذه الصفحة والتي تليها كتب دريدا اسم هاشم فودة كما يلي: «Hochen Foda».

(2) *Ibid.*, p.74; (trad. fr. p.79).

يُمكننا القول إذن، إن النغمة الأساسية غير منطوقة، بل هي مسكوت عنها، وهو [101] ما يُمكن أن يؤدّي إلى أمرين: فإما أنها صامتة، بالمعنى الذي ينتمي فيه الصمت مسبقًا إلى كلام، وإما وهذا تأويل آخر، أنها بوصفها غير منطوقة وغير متمفصلة ككلام مبيّن، تنشد بمعنى الإنشاد الذي لا يرجع في تمفصل اللسان أو لا يُختزل فيه أو في ما هو متمفصل داخل هذا الأخير. والحال، أن هايدغر تحدّث بشكل واضح عن «خطر التشويش على قول القصيدة بدل تركه يشدو (*singen*) انطلاقًا من سكينته الخاصة به»(1). وإذا كان **النغم الأساسي** *Grundton* مدعوًّا مرتين في الأقل(2)، في بداية النص وحول كلمة (*Ein* **واحد**) في صيغة «Ein *Geschlecht*»، إلى **الغديخت** وليس إلى **الأشعار**، فإنه سيكون غير منطوق (ولا أقول غير قابل للنطق، كي لا أُدرج فارقًا مانعًا قد يؤدّي بنا إلى مشاهد أُخرى). ولما كان عدم نطقه **ليس شيئًا آخر** (وليس موضعًا آخر) خارج ما يُنطق في القصائد (*Dichtungen*)، فإن السؤال المطروح (الذي أثرتُه خلال إجابتي في الأسبوع الماضي على [ملاحظة] هاشم فودة)، هو سؤال العلاقة بين غير المنطوق المتفرّد والاصطلاح المحدّد. فمن اللازم أن يكون مكان **الغديخت** غير المنطوق، ما دام ليس شيئًا آخر خارج ما ينبثق منه كمصدر، منتسبًا بشكل أساسي، ضمن صمته ذاته، إلى المصطلح الألماني، بل وإلى الألمانية القديمة. فصمته ألماني وهو يتكلّم الألمانية. وفي هذا الصمت المسموع من طرف هايدغر، فإنه لا يتكلّم الألمانية انطلاقًا من مكان ألماني فقط بل انطلاقًا من مكان يسمح بدوره بموقعة مكان الغرب، سواء أتعلّق الأمر بالغرب المسيحي أو بغرب الميتافيزيقا الأفلاطونية وما بعد الأفلاطونية - أي ما يدعوه هايدغر باللاهوت الميتافيزيقي - ويتعيّن أن يحظى المكان الألماني هنا بامتياز مطلق، بالنسبة إلى الغرب الأفلاطوني - المسيحي الذي يسمح بالتفكير فيه ما دام ينتمي إليه أيضًا، وبالنسبة إلى هذا الغرب ذاته

(1) *Ibid.*, p.35; (trad. fr. p.45).

(2) *Ibid.*, p.35, p.74; (trad. fr., p.43 p.79).

ما دام لم ينتمِ إليه بعد أو لم يعد منتميًا إليه، وهو ما يسمح له أيضًا بالتفكير فيه وقوله. وإن الامتياز المطلق لهذا المكان ولهذا اللسان - والذي أتردّد لأسباب أصبحت بديهية الآن، في نعتها بالقومية (مكان قومي، لسان قومي) - هو الذي يمكّن لأمة بوصفها كذلك، أن تتحدّد انطلاقًا منه وأن تعرض نفسها وتتسمّى نفسها بشكل حصري، [102] بالرغم من ضرورة التمييز، كما قال هايدغر سنة 1945[1]، بين القومي والقومية. من جانب آخر، فإن هذا الامتياز المطلق لمكان ولسان معيّنين، لا يتمّ فقط التعرّف عليه ضمنيًا هنا، في الشعر *Dichten* وفي **الغديخت** *Gedicht* بل في **الفكر** أيضًا *Denken*، في الفكر الذي يتحاور مع الشاعر ويموقع مكان **الغديخت** لديه.

في ما يتعلّق بكلمة *Gedicht* وترجمتها إلى الفرنسية بنظم *Dict* (D-I-C-T)، وهي الكلمة التي تسمح أحيانًا باستعمال مفردة «dictée» «إملاء» بالنسبة «للقول الشعري» *«dichtendes Sagen»*[2]، فقد أدركت قليلًا في يوم الأربعاء الفائت، بأنني كنت متسرّعًا بقولي إن هايدغر لم يقم أبدًا حسب علمي، بهذا التقريب بين اللاتينية والألمانية. وكنت أعلم بأنني قرأتُ في مكان ما، إشارة بخصوص هذا التقارب المُمكن، لكنني نسبتُه بسبب ارتباك في ذاكرتي، إلى المترجمين الفرنسيين الذين حاولوا تبرير ترجمتهم، بدل أن أنسبه إلى هايدغر. وهنا أخطأت. فضلًا عن كوني وجدتُ في نص لهايدغر، قرأته مؤخرًا، بأن اقتراحًا لهذا التقارب كان موجودًا رغم كلّ شيء. وربما حصل ذلك أيضًا في أماكن أُخرى؛ إلا أنني سأكتفي بالاستشهاد بهذا المقطع، ما دام يتعلّق بما سبق أن قلناه[3]، بصدد اليد والكتابة وآلة الكتابة. وهو مقتطع من حلقة دراسية

(1) *id.*, «Lettre au président du Comité politique d'épuration», dans *Cahiers de l'Herne - Martin Heidegger*, trad. fr. Jean-Marie Vaysse, Paris, éditions de l'Herne, 1983, p.403; cité dans J. Derrida, «La main de Heidegger (Geschlecht II), dans *Psyché*, *op. cit.*, p.420. *Cf.* Préface, p.27.

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.33, (trad. fr. p.42-43).

(3) J. Derrida, «La main de Heidegger (Geschlecht II», dans *Psyché*, *op. cit.*, p.433 sq.

تحت عنوان **بارميندس** (1942-1943). تحدّث هايدغر عن اليد، وكنت قد استشهدتُ بهذه الصفحة، ثم عن الكتابة المخطوطة باليد (*Handschrift*)، بوصفها ماهية ومصدرًا أساسيًا للكتابة وعن افتتاح مرافعة حقيقية ضد آلة الكتابة التي تنزع الكتابة من اليد، وعن المجال الأساسي لهذه الأخيرة، ومن خلال ذلك، عن الكلمة وآلة الكتابة التي «تُهين (*degradiert*) الكلمة عبر تحويلها إلى مركبة أو وسيلة للنقل أو الاتصال (*Verkehrsmittel*)»[(1)]، وقد كتب هايدغر عن افتتاح هذه المرافعة التي يمكن العودة إليها في المناقشة بعد قليل، ما يلي: «لا يكتب الإنسان الحديث مصادفة 'ب' [وضعت كلمة *mit* بين مزدوجتين وتعني: الوسيلة والأداة، [103] لهذا لن يكون القلم أداة]، الآلة الكاتبة، فهو 'يُملي' (وضعت كلمة *diktiert* بين مزدوجتين) (*dasselbe Wort wie 'Dichten' 'in' die Maschine*)»[(2)]. ستتحدث العبارة التالية عن 'تاريخ' فنّ الكتابة (*'Geschichte' der Art des Schreibens*)، بوصفه هدمًا متناميًا ومتدرّجًا للكلمة (*zunehmende Zerstörung des Wortes*)»[(3)]. بتقريبه بين *Dichten* و*diktieren* لا يريد هايدغر فقط تسجيل الملاءمة الاشتقاقية بين **النظم** *Dichten* وهذا النوع من النظام، والأمر الذي يجب سماعه، ويتعيّن على الشاعر الخضوع له مثلما يخضع لمصدر إلهامه. في هذا السياق الدقيق، يوجد التقارب. لكن أيضًا الانفصال والفاصل. فكلمة (dictée إملاء) هي انحطاط وفساد لاتيني لكلمة *Dichten*، وهي أيضًا انحراف إوالي وآلي للنظم *Dichten* الذي ينظم القول دون إملائه، بمعنى الإملاء على سكرتير أو على آلة كاتبة أو على مسجّلة الصوت (كتب هذا سنتي 1942-1943، ومنذ ذلك الحين، لم تتوقّف الإمكانات التقنية عن مفاقمة ما كان يشعر به هايدغر صراحة، كخطر

(1) M. Heidegger, *Parmenides (GA 54)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, p.119, traduction par J. Derrida; *cf.* M. Heidegger, *Parmenides*, trad. fr. Thomas Piel, Paris, Gallimard, 2011, p.189.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

بالنسبة لكلمة *Dichten*، أي الإملاء اللاتيني (عالم ما هو قانوني وصوري وتقني))[1]. ما يحصل هو أن هذا التقارب هو في الأقل، في هذا السياق يبرّر ترجمة *Dichten* بالإملاء (dicteé) في النص عن تراكل، لكنه يرفضها أيضًا بصرامة أكبر. لكن من المؤكد أنه مع إضفاء الجذرية على هذا المنطق، ويجب فعل ذلك، فإن مبدأ ترجمة هايدغر بلسان لاتيني، هو ما وضعه في سياقه القضية. وهذا ما يعنيه حقًا، وكنا نتكلّم عنه في العمق، دون توقف. وهذا ما أردتُ تحديده في المرة الأخيرة، في موضوع السؤال الثاني من الأسئلة الثلاثة المتقاطعة.

أعادنا السؤال الثالث إلى ما سبق أن أعلنتُه بخصوص الواحد والفريد والوحدانية الجامعة **للمكان** *l'Ort* (حدّ السيف الذي لا يتجزّأ)[2]، وهو السؤال الذي حدّدته في المرة الماضية، داخل سؤال الاختلاف بين تعدّد المعاني والتشتّت. وقبل الاستمرار في الحديث، لا بدّ من توضيح كلمة «لا يتجزأ»، التي استعملتها مرات عدة، هنا وهناك، وهي كما سبق أن ذكرتُ ذلك، ليست هي الكلمة [104] التي استعملها هايدغر عندما تحدّث عن الوحدة، والواحد، والفريد (*einzig*) أو عن التجمّع (*Versammlung*) الذي يلعب دورًا حاسمًا في هذا النص وغيره. ومما لا شكّ فيه أن هايدغر كان سيحتجّ على استعمال كلمة «لا يتجزّأ». كان سيحتجّ لسببين، أولًا سيقول، على ما أتصوّر، إن الوحدة، والبساطة، والوحدانية (*Einzigkeit, Einfalt*)، والتجمّع (*Versammlung*)، هي معالم يميّز بواسطتها المكان (*Ort*) **والغديخت**، اللذين لا يمكن اعتبارهما غير قابلين للتجزئة، إذا ما كانت كلمة لا يتجزّأ، تُحيل إلى الدقة الهندسية والموضوعية لمساحة، أو للحظية (instantaneité) زمن موضوعي أيضًا. وربما أكّد معترضًا على أن حدّ السيف (*die Spitze des Speers*) الذي يستخدمه

(1) قمنا بإغلاق القوس.

(2) قمنا بإغلاق القوس.

كمرجع وحتى كضمانة لتحديد كلمة **مكان** *Ort*، لا يحمل هذا المعنى الهندسي - الحسابي - الموضوعي. وحتى لو تمكنّا من التمييز بين معنيين للحدّ أو لنقطة الحدّ، لحدّين أو نقطتين داخل معنى النقطة (وهل هذا تعدّد جيد أم سيّء للمعاني؟)، فلا شيء يسمح بأن ننسب مثل هذه الحدود إلى كلمة لا يتجزّأ بالذات. فهي تنتمي إلى اللسان، الفرنسي مثلًا، ويمكن استعمالها خارج سياقها الرياضي الضيق. ولا يوجد تبرير ولا ضرورة مطلقة لإدانة دلالتها في مجال التربيض (mathématisation)، وعندما حصل لي شخصيًا أن أكّدت على قابلية الحرف للتجزئة (خصوصًا ضمن قراءة تفكيكية[1] لحلقة لاكان الدراسية حول **الر«سالة» الم «سروقة»** (*La L <ettre> V<olée>*)، فإنني لم أقم بحصر كلمة قابلية التجزئة (وكذلك التشتّت) في حقل الموضوعية الرياضية. هذه إجابة أُولى على الاعتراض الذي نسبتُه إلى هايدغر. أما احتجاجه الثاني فيمكن ربما، أن يتمثّل في قول ما يلي: إن المكان أو **الغديخت** ليس غير **قابل للتجزئة**، فمن الممكن أن يتجزّأ وينفصل، بل وأن يتشتّت أو يتحلّل < بذاته > ، فهو الشرّ أو اللعنة الذين تحدّثت عنهما، لكنه يظلّ غير قابل للتجزئة بالمعنى الذي لا يتعيّن عليه الانقسام ولن يتعيّن عليه. وإذا ما تأثّر هذا المكان بالتجزئة، فإن يبقى كاملًا، لن يعود هو المكان أو مكان ما، ولن تصبح هناك فرصة للحديث عنه. وإذا ما سنحت الفرصة لهذا الحديث، كنّا نرغب في المكان ونتحرّك صوبه، فينبغي أن يتغلّب التجمّع، وحركة التجميع على القوى التشتيتية. وربّما كان ذلك في الحقيقة، ما عناه لاكان [105] في العمق بالرسالة كمكان للدالّ الذي «لا يتحمّل التجزئة على ذلك حدّ قوله»[2]. وهنا نلامس ما سأدعوه، بنوع من الاستعارة أو السخرية، المنطق الكبير للعلاقات بين التفكيك (déconstruction) وما هو قابل للتفكيك (déconstructible). فالأمر لا يتعلّق،

---

(1) *Cf. Supra*, p.49, note 1.

(2) J. Lacan, Le Séminaire sur «La lettre volée», dans *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p.24.

عند تذكيرنا بقابلية تجزئة المكان، بالتأكيد على ضرورة، أو إمكانية بلوغ التجزئة هذا المكان والتأثير فيه كشرّ وإفساده. إنه يتعلّق بشيء آخر تمامًا، سأجمله إلى أقصى حدّ في حُجّتين.

أ. تقتضي الواقعة، ومذكّرة الدفاع أو قدر التجزئة في **القدرة** على الوصول، وواقعة هذه الإمكانية (التي يعترف بها هايدغر إجمالًا)، بأن تكون بِنيةٌ ما يُمكن أن يحدث، بالشكل الذي يسمح بالحدوث. ويحصل ذلك بشكل كافٍ لبِنيتها، بحيث يمكننا القول إنها وبشكل أساسي، ليست غير قابلة للتجزئة، بل قابلة لها. فلكي تتمكّن من التجمّع أو الميل إلى هذا الأخير، يجب أن تكون قابلة للتجزئة وألّا تكون هذه القابلية مجرّد حادث. ذلك أن الحادث في الحقيقة لا يحصل، إذا لم تتمكّن الماهية من التأثّر به. فإذا كانت الماهية قابلة للحدوث، فستكون عَرَضية قَبْليًا. وهنا تأتي الحجّة الثانية.

ب. هذا العَرَض وقابلية التجزئة هنا، ليسا شرًّا، مجرّد شرّ. فلن يحصل شيء ولا رغبة أو حركة صوب التجمّع وانطلاقًا منه، إذا ما كانت قابلية التجزئة هاته مقصيّة أو خارجيّة (extrinsèque). إنها إذن الشرط الأساسي لإمكانية الرغبة واستحالتها أو للمكان وهو هنا مكان **الغديخت**. وعلى العكس من ذلك، إذا كان المكان أو الحرف، غير قابل للتجزئة وغير متأثّر بالانفصال، أي إذا كان اخـ (ت)لافًا (différance)، إلخ. فلن تكون هناك حركة ولا مكان ولا حرف ولا *Gedicht* ولا *Dichtung*. سيوجد من السلبية والشرّ، أكثر مما يُنسب إليه قابلية التجزئة والتفكيك والاخ(ت)لاف والتشتّت. فقوى الموت هي التي ستنتصر بكلّ تأكيد. وإذا لم يكن هناك سوى تجمّع عين الذات، والفريد، والمكان بدون وجهة، فسيحصل الموت بدون عبارة، وليس هذا ما قصده هايدغر، ما دام قد أكّد أيضًا على الحركة، وطريق الغريب، والطريق نحو الآخرين، إلخ. يجب إذن أن تكون العلاقات مغايرة بين المكان واللّامكان، وبين التجمّع وقابلية التجمّع (الاخ(ت)لاف)، وأن يحصل نوع من التفاوض والتسوية باستمرار، [106] مما يفرض إعادة صياغة المنطق الضمني

الذي يوجّه هايدغر على ما يبدو. ولا يعني القول بوجود قابلية التجزئة أيضًا، بأنه لا وجود لهذه القابلية أو للتجزئة (التي ستكون هي الموت كذلك). فهذا الأخير يراقب من الجِهتين، من جِهة استيهام كمال المكان الخاص وبراءة الاختلاف الجنسي بدون حرب، ومن الجِهة المقابلة، جِهة عدم الامتلاك أو نزع الملكية الجذري، بل وحرب **الغشلخت** كشقاق جنسي. وأنا لا أستخدم لفظة استيهام بشكل اعتباطي، وكأننا نعلم مسبقًا ما تعنيه هذه اللفظة، بفضل التحليل النفسي. فهذا المفهوم، يعتبر في الحقيقة، من أكثر مفاهيم هذا الأخير غموضًا مما يُعرف بالتحليل النفسي. كلّا، فالأمر يتعلّق عكس ذلك، ببلورة مفهوم الاستيهام انطلاقًا من هذا «المنطق الكبير» المسمّى كذلك بنوع من السخرية هنا، ما دمت أقصد بأن المنطق الكبير للفلسفة الأكثر استمرارًا، أي الذي يفترض برّانية الماهية والعَرَض، الطاهر والمدّنس، الملائم وغير الملائم، الخير والشرّ، يظلّ مع ذلك حاضرًا لدى هايدغر (انظر ما يقوله بصدد اللوغوس بوصفه جامعًا)، وبالرغم من الحركات التفكيكية القوية لديه، الممارسة ضد المنطق الهيغيلي الكبير[1].

لم يكن هذا سوى تذكير ونقل طويل بعض الشيء لما قيل في الأسبوع الماضي، وأيضًا في الأسبوعين الماضيين.

لنحاول الآن الذهاب كما يقال، أبعد أو إن شئتم أقرب بعض الشيء. يعترف هايدغر، من خلال تعدّد معاني اللسان أو الكلام (*Mehrdeutigkeit der Sprache*) هذا التعدّد الجيد الذي يجب أن يكون قابلًا للجمع داخل بساطة **التناغم** *Einklang* **والنغم الأساسي** *Grundton* داخل مصطلحات تراكل وكلمات متنه **وأشعاره** (*Dichtungen*)، إن لم يكن داخل **الغديخت** لديه:

(1) تُقرأ نهاية العبارة التي تتضمّن إضافة بين سطرين في المسودة المرقونة كما يلي: «...هذا المنطق الكبير الذي يظلّ مع ذلك حاضرًا لدى هايدغر، بالرغم من الحركات التفكيكية القوية لديه، الممارسة ضد المنطق الهيغلي الكبير. (انظر ما يقوله بصدد اللوغوس، بوصفه جامعًا)».

«[...] تعابير تنتمي إلى عالم التمثّلات [وليس كما تقول الترجمة الفرنسية «إلى تمثّلات العالم كمقابل للفظة *Vorstellungswelt*] الكتابية والدينيّة أو الكنسيّة [107] (*Worte, die zur biblischen and kirchlichen Vorstellungswelt gehören*)». [وسيتابع قائلًا]: «إن الانتقال من **الغشلخت** القديم إلى المتولّد يخترق (يمرّ عبر *führt durch*) هذا المجال ولسانه [أي بصيغة أُخرى، المجال المسيحي ولسانه، وسننه]»[1].

يعترف هايدغر بذلك، لكنه يضعه في خانة تعدّد المعاني الذي دفع النقّاد إلى الحديث عن مسيحية تراكل أو عن إلهامه المسيحي الخاص. غير أن هايدغر سيحاول اختزال تعدّد المعاني هذا عبر البرهنة بأن تراكل ليس مسيحيًا، أو بشكل أدق، أن المكان الذي يتكلّم منه والذي تسعى قصائده إلى العودة إليه، مثلما تعود إلى مصدرها، وأن **الغديخت** لديه ليس مكانًا مسيحيًا.

كيف ادّعى هايدغر البرهنة على ذلك؟ فهو يبدو متحفّظًا جدًا في البداية؛ وسيقول إن الأمر يتعلّق بأسئلة أساسية.

«إن سؤال معرفة إلى أيّ حدّ وفي أيّ اتجاه يتحدّث شعر تراكل مسيحيًا (*christlich spricht*) ووفق أيّ صيغة كان الشاعر «مسيحيًا» «*Christ*»، وهو ما يعني هنا وبشكل عام «المسيحي» و«العالم المسيحي» و«المسيحية» و«الحياة المسيحية» (*Christlichkeit*)، فكلّ هذا يتضمّن أو يقتضي (*schließt ein*) أسئلة أساسية. لكن [يضيف هايدغر بدقة كبيرة ودائمًا بحذر شديد] وضعية هذه الأسئلة [ولا أدري لماذا قام المترجمون الفرنسيون هذه المرة، بترجمة *Erörterung* سطحيًا بـ«مناقشة»] سيتمّ تعليقها في الفراغ ما لم ننتبه إلى مكان **الغديخت**. والحال، أن هذه الوضعية تتطلّب تأمّلًا (*Nachdenken*) لا تنفع معه مفاهيم اللاهوت ولا اللاهوت الدوغمائي (*ecclésiale*)»[2].

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.72, (trad. fr. p.77).

(2) *Ibid.*

رغم رصانته وحذره، يظلّ مثل هذا التأكيد عنيفًا بما فيه الكفاية، وسأقول مرة أُخرى، إنه كان دوغمائيًا إلى حدٍّ ما. فلكي نقول إن مفاهيم اللاهوت (الميتافيزيقي أو الدوغمائي، أي إجمالًا الميتافيزيقا التي هي أنطو - ثيولوجيا واللاهوت برمّته الذي تشكّل بوصفه لاهوتا مسيحيًا، عبر إدماج أو ترجمة الميتافيزيقا الإغريقية ما قبل المسيحية، يجب أن نقول الميتافيزيقا، ما دام هايدغر سيقول في النص نفسه، [108] داخل موضع آخر، وبالنوع نفسه من الحِجاج، الشيء نفسه عن الميتافيزيقا المنحدرة من أفلاطون والمتضمنة هنا للميتافيزيقا الأرسطية التي لعبت دورها المعروف داخل بُعد اللاهوت المسيحي برمّته) لكي نقول إذن «إن مفاهيم اللاهوت الميتافيزيقي أو الكنسي (الدوغمائي) غير كافية»[1]، يجب افتراض أن هذه المفاهيم تتوافر على معنى متواطئ أو <أنها> ذات معانٍ متعدّدة قابلة للإحاطة والتجميع، وأن مفاهيم اللاهوت والميتافزيقا والدوغمائية هاته، لها أيضًا مكان واحد، يمكن أن نقول انطلاقًا منه، إنه ليس مكان تراكل ولا مكان **الغديخت**، أو أنه ليس بقدر **مكان** هذا الأخير. لكن، ما الذي سيحصل إذا لم نكن متفقين حول هذه النقطة، وكنا سنرفض هذا الافتراض قائلين: ليس هناك مكان واحد لهذا الشيء الذي نسمّيه الميتافيزيقا أو اللاهوت؛ أو إذا كنا نريد بلوغ مكان النصوص التي تصدر عنها النصوص المسماة ميتافيزيقية أو مسيحية، إذ يجب التوقف عن الاعتقاد بوجود نوع من التواطؤ وقراءتها مثلما نقرأ تراكل بمنحها الامتياز بنفسه. فربما تقول نفس ما يقوله هذا الأخير، وربما تقول شيئًا آخر غير ما يعتقد هايدغر أنها تقوله في اللحظة التي يعلن فيها عن عدم كفايتها الشاملة داخل وضعية **غديخت** تراكل. ما يمكننا تصوّر ادّعاء فكرٍ باسم مكان مسيحي حقيقي، بأن نصوص تراكل التي يريد هايدغر إبعادها عن المسيحية، هي نصوص مسيحية، بل أكثر مسيحية من غيرها، بما في ذلك كلّ ما قيل

(1) *Ibid.*

عن **الغشلخت**. فضلًا عن ذلك، يسهل كما سبق أن لاحظنا ذلك، الاشتباه في كون مضمون التأويل الهايدغري للضربتين، الجيدة والسيئة، وللاختلافين الجنسيين، قبل وبعد اللعنة، وكلّ ما قاله عن الشرّ وما هو سيّء، تحتوي جميعها على مضامين مسيحية[1]. غير أن هايدغر يميّز بمعنًى ما، الواقعة المسيحية أو حتى الأفلاطونية، عما جعلها ممكنة، بوصفه أكثر أصالة منها. لكن هذه الصفة الأخيرة ليست شيئًا آخر، في محتواها، غير ما تجعله ممكنًا ويصدر عنها. وكما يقول هايدغر إجمالًا، فإنه للتفكير في إمكانية الأفلاطونية والمسيحية، [109] يجب العودة إلى وضعية ليست أفلاطونية - مسيحية بعد، حيث يكون صدور الأفلاطونية - المسيحية وفكرة اللعنة والشرّ والفساد، إلخ. ممكنًا انطلاقًا منها. لكن لا يوجد داخل هذه الوضعية الأكثر أصالة، شيء مغاير لما أصبحت عليه الأفلاطونية المسيحية. وذلك هو وضع هذا التكرار الذي يبدو لي إشكاليًا بوضوح لدى هايدغر[2].

وأنا أقصد التكرار في معناه الأقوى والأكثر فاعلية وعنفًا، وهو ما يقتضي مطالبة ومساءلة والتماسًا داخل التكرار. فبإمكان بعض المفكّرين المسيحيين المطالبة بمثل هذا التكرار، حيث ربّما يبدو أنهم أقل أرثوذوكسية، ويدّعون بفعل ذلك، إيقاظ المسيحية من سباتها الدوغمائي، بوصفهم مسيحيين أكثر أصالة من غيرهم. ولا أفكّر هنا في كيركيغارد (Kierkegaard)[3] فقط، بل أيضًا في «لاهوتيين» أو شارحين مسيحيين محدثين[4]، سواء أكانوا بروتستانتيين أو كاثوليكيين؛ كذلك، ما دام هايدغر قد تحدّث عما هو كتابيّ عمومًا، في لاهوتيين يهود محدثين، اتهموا في بعض الأحيان بكونهم مرتدين أو ملحدين أو هرطوقيين. فهؤلاء ليسوا في حاجة إلى الكلمات ولا إلى السنن المسيحي أو التوراتي، ولا إلى علامات التعرّف المألوفة أو المؤشرات التي

---

(1) إضافة بالهامش: بـ «أسرع وقت (*Verfallen*)».

(2) إضافة مخطوطة باليد: «عدم تبسيط . . . *Zwiefach*».

(3) نجد في المسودة المرقونة رمز: «KKG».

(4) نجد الإضافة التالية في الهامش: «استلهموا هـ< ايدغر > (H < eidegger >).

نتعرّف من خلالها على خطاب مسيحي أو تتعرّف المسيحية على خطابها من خلالها. ذلك أن الحُجَج والمؤشرات التي يبدو أن هايدغر وثق بها للقول إن تراكل لم يكن شاعرًا مسيحيًا هي بكلّ بساطة، غياب بعض الكلمات أو بعض الموضوعات داخل **أشعار** هذا الأخير. و لكن، ماذا سيقول هايدغر لمن سيحتجّ عليه باسم **الغديخت** غير المنطوق بالضبط، معلنًا ما يلي: ممّا لا شك فيه أن اسم الإله أو المسيح لم ينطق من طرف **الأشعار** *Dichtungen*، وممّا لا شك فيه أن موضوعة الفداء (rédemption) أو الرجاء المسيحي، لم تذكر حرفيًا من طرف تراكل، لكن ذلك لا يثبت بأن مكانه أو الغديخت لديه ليس مسيحيًا. وربما دلّ هذا الصمت على تكرار أكثر صرامة للمسيحيّة، وعلى عودة إلى المصدر أو إلى مكان أصلي أكثر تشدّدًا وإلزامًا. [110]

وبالفعل، إليكم ما سيقوله هايدغر:

> «كان من واجب أيّ حكم على مسيحية تراكل، أن يأخذ بعين الاعتبار أولًا وقبل كلّ شيء، قصيدتيه الأخيرتين «شكوى» («Klage») و«غروديك» («Grodek») [سيتساءل ناقد كلاسيكي: «لماذا اختيار هاتين القصيدتين الأخيرتين فقط؟»، لكن لنترك هذا الأمر جانبًا]. [سيتابع هايدغر قائلًا] والحال أن بإمكاننا التساؤل لماذا لم يدع تراكل الله ولا المسيح، في الشدة القصوى لكلامه الأخير، هذا في الوقت الذي يقال عنه إنه مسيحي بكل عزم وتأكيد؟ (*wenn er ein so entschiedener Christ ist*)»[1].

السؤال كبير بعض الشيء، وكذلك الشأن بالنسبة لاعتراض أولئك الذين يرغبون، بحق أو بدون حق، في اعتبار تراكل شاعرًا مسيحيًا (وأنا لا أدافع عن هذه الأطروحة هنا، بل أريد تحليل استراتيجية هايدغر وإشكاليتها وما يستحق المساءلة في إطارها). يبدو أن السؤال والاعتراض كبيران بعض الشيء، حتى لا أقول إنهما فظّان لثلاثة أسباب وهي:

(1) *Ibid.*, (trad. fr. p.77-78).

1. يفترض السؤال والاعتراض أو يزعمان افتراض أن كلّ مسيحي مطالب بذكر الله والمسيح، وأنه إذا غابت هاتان الكلمتان - أو لم تُسمعا بحيث يمكننا أن نواجه هايدغر بكلّ ما قاله هو نفسه بتفنّن وإلحاح عن الصمت بوصفه كلامًا، وعن الكلام داخل الصمت أو هذا الأخير داخل الكلام: فبإمكان الاسم أن يكون مسموعًا أكثر في بعض الوضعيات وبعض طُرق القول، إذا لم يكن منطوقًا. ولم يمنع هايدغر نفسه في مواضع أخرى من إسماع غير المنطوق بوصفه أساس ما تمّ التفكير فيه، بل بإسماع اللّامفكر فيه (l'impensé) بوصفه أساسًا لما يمنح نفسه للتفكير أو يدعو إلى التفكير -. وأنا أتصوّر شخصًا يقول إن الصمت الذي لا يذكر اسم الله والمسيح، يدعو إلى التفكير في المسيحية أفضل ممّا تدعو إليه مواعظ اللاهوت المسيحي وأطروحاته. وأن الدعوة إلى التفكير في إمكانية المسيحية، هي ربما أكثر أصالة مسيحيًا من دعوة كاهن وراعٍ أو لاهوتي. ثم، لماذا يتعيّن في لحظة الموت (ويتعلّق الأمر هنا بموت تراكل نفسه، ما دمنا نتحدّث عن القصيدتين الأخيرتين)، ذكر «اسمي» الله والمسيح بشكل لا مفرّ منه، ذكرهما حتمًا، واستدعاؤهما من [111] طرف مسيحي أصيل <؟> وما المقصود بالمسيحي الأصيل؟ ذلك ما سيقودنا إلى السبب الثاني.

2. شدّدتُ على *entschiedener Christ* **مسيحي بكلّ عزم**. وقد تساءل هايدغر لماذا لم يقم مسيحي حازم إلى هذا الحدّ، وعازم، ومصمّم، بذكر اسمي الله والمسيح عند رمقه الأخير؟ هكذا، فإنه يفترض على ما يبدو بأن المسيحي أو المؤمن عمومًا يمكنه أن يكون «عازمًا» و«مقرّرًا» بدون التباس، ويجب عليه ذلك، ولا شيء غير ذلك. فلم يعد هناك تعدّد للمعاني ولا ترنّح فجائي، فالمرء إما أن يكون مسيحيًا أو لا يكون، وإذا كان كذلك، فهو <لن> ينسى ذكر الله والمسيح. ومع ذلك - وهايدغر يعلم هذا الأمر وكان عليه أن يأخذه بعين الاعتبار، لأنه يعلمه أفضل من أيّ واحد نظرًا لتكوينه، ومساره وثقافته اللاهوتية، إلخ. - فإن المسيحي والمؤمن عمومًا، ليس

بالضرورة شخصًا متيقّنًا، وذا عزيمة ثابتة ومترسّخة بثبات. ذلك أن الإيمان بدون قلق، وبدون تردّد، وبدون تجربة انزياح عن الله وحتى عن اسم الله أو المسيح، لن يكون إيمانًا مسيحيًا أصيلًا بالضبط، ولا حتى عبارة عن إيمان فحسب[1]. وهذا أمر بديهي ومعروف، لذلك أرجو إعفائي من إعطاء الأمثلة على ذلك. فما أريد تسجيله هنا، بخصوص استراتيجية هايدغر وطريقته (ذات الصلة باليد: manière de la main)، هو أن هذا الأخير يحتاج لتعيين مكان **الغديخت** أو معرفته على نحوٍ غير ملتبس لدى تراكل، لا أن يفترض فقط وحدانية وتجمّعًا غير قابل للتجزيء بداخله، بل أيضًا إعارة هاتين الخاصّيتين (الوحدانية وعدم قابلية التجزيء) لأمكنة ليست هي، كما يزعم هايدغر، أمكنة **غديخت** تراكل، كما هو الشأن بالنسبة للمكان المسيحي أو لمكان اللاهوت الميتافيزيقي. والحال، أن ما قلته قبل قليل تحت عنوان ساخر وهو «المنطق الكبير»، بخصوص علاقة العدوى الملوّثة بين قابلية التجزيء وعدم قابليته وبين الاخـ(ت)لاف والتشتّت، ينطبق أيضًا على الميتافيزيقا والمسيحية وعلى ما نريد تمييزه بداخلهما.

3. السبب الثالث: إن سؤال هايدغر واعتراضه كبيران جدًا لأنه يقوم هذه المرة، وعكس ما قام به في موضع آخر داخل النص نفسه، بالرجوع إلى الشاعر نفسه، الشاعر الحيّ، وإلى حياة الشاعر القريب جدًا من الموت، وإلى تجربة جورج [112] تراكل (George Trakel)، حيث سمح لنفسه بأن يستخلص مرورًا من الشاعر إلى القصيدة ما يلي: إذا كان تراكل كما تقولون، مسيحيًا وشاعرًا مسيحيًا، فإنه ينبغي على قصيدته الأخيرة أن تحمل أثر ذلك بذكر الله أو المسيح. كما لو أنه 1) لا يمكن للشاعر المسيحي (جسمًا وروحًا) ألّا يذكر الله في قصائده الأخيرة، وكما لو أن القصائد يجب أن تعبّر عن حالة الشاعر وتُظهرها وتعكسها، فورًا ومباشرة، وكما لو، 2) (وهنا أكرّر

(1) إضافة بالهامش: «فالمرء إما أن يكون مسيحيًا أو لا يكون، مثل شيطان، حسب ما يبدو من قول هـ «ه<ايدغر>».

ما قلته اللحظة، لكن بطريقة أخرى) أن حضور أو غياب اسم الله والمسيح، يشهدان فقط على الخاصّية المسيحية أو غير المسيحية للقصيدة، ولمنطوق القول (*Sagen*) وحتى **للغديخت** غير المنطوق، بل أيضًا على الخاصّية المسيحية أو غير المسيحية للشاعر. وأعتقد هنا، بأن الإلحاح على إخراج تراكل، وإخراج نفسه. هو هايدغر، أثناء قراءته لهذا الأخير وفي مواضع أخرى، لأننا نتوافر على علامات أخرى، باستمرار داخل فكر هايدغر بخصوص هذا التخلّص من المسيحيّة ومن اللاهوت المسيحي، هذا الإلحاح إذن على إخراج تراكل والتخلّص من «مكان» الفكر المسيحي، دفع هايدغر إلى تبسيط مفرط، يتناقض أحيانًا مع تحذيراته الخاصة، وإلى السقوط في الأخاديد الأكثر شهرة أكثر (لكن هل يوجد طريق للفكر بدون أخدود؟).

تعتبر تتمّة البرهنة، وتتمّة الفقرة التي يدّعي فيها هايدغر بمعنى ما، معارضة أولئك الذين يريدون أن يجعلوا من تراكل شاعرا مسيحيًا وإذًا، أن يجعلوا من فكرته عن **الغشلخت**، فكرة أو قصيدة مسيحيّة، تعتبر في نظري إذن، «كافية قليلًا» حسب تعبير هايدغر عندما يصف مفاهيم اللاهوت الدوغمائي أو الميتافيزيقي (*noch zureichen*). فماذا قال هايدغر فعلًا؟ قال بصيغة تساؤلية مزيّفة، ما يلي: إذا كان تراكل مسيحيًا فلماذا لم يقل ذلك؟ لماذا، بدل قول ذلك، قال الذي يعني ضمنًا بأنه ليس مسيحيًا؟ لماذا مثلًا، بدل أن يذكر الله والمسيح «ذكر الظلّ المترنّح للأخت (*den schwankenden Schatten der Schwester*)، وهذه الأخيرة بوصفها 'من تحيّي' (حسب الترجمة الفرنسية لصيغة *als die grüßende*، 'التي تُلقي التحية'[1] كما تقول القصيدة)»[2]. وهذا أمر غريب. أولًا، نحن [113] لا نرى لماذا سيأتي ذلك بدل اسم المسيح (*statt dessen*)، وحتى لو حلّ مكانه، فهل ستكون الكناية

(1) Trakl «Grodek», p.72; «Grodek», p.78.

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.72, (trad. fr. p.78).

التي عوّضت اسم المسيح، ابن الله، واسم الله، أب المسيح، باسم الأخت، لا تكون كناية مسيحيّة؟ إذا منحتموني بعض الوقت، فإنني سأقوم، بما ليس تمرينًا، بل على العكس، بشيء خطير جدًا يمكن أن نعايشه بخوف وارتجاف، لكن قد يصبح اليوم مجرّد تمرين، ويتمثّل في البرهنة على أن صورة الأخت وصورة المسيح، يمكن أن تعوّض إحداهما الأخرى. وتحديدًا داخل متن تراكل، إن صحّ التعبير. فكيف نحدّد جنس المسيح وكيف نميّز داخل الاختلاف الجنسي، التجربة المسيحية الخاصة، المسيحية بكلّ تأكيد (على افتراض أن تراكل رجل، رجل بكل تأكيد، (*one-sidedly a man*) مثلما تجرّأ أحد الشرّاح على قوله بشأن جويس Joyce) أو كون امرأة ربطت علاقة بالمسيح؟ المسيح، ابن الله، هو أخ جميع الرجال وجميع النساء، وهو في الوقت نفسه صورة الأب أو شفيعه (intercesseur). لكنه أخ لم تظهر رجولته أبدًا بشكل بسيط أو أُحادي الجانب، فهو أخ بارز تحت هالة الجنسية المثلية الكونية أو داخل اختلاف جنسي هادئ ومسالم (سيدعوه تراكل بالضبط، لطيفًا)، خارج لحظات الإغواء حيث يكون الشرّ قريبًا جدًا، بالتالي هو أخ لن يكون شيئًا آخر غير الأخت. انطلاقًا من ابن أنجبته عذراء هي نفسها متولّدة عن حبل بلا دنس (immaculée conception)، لا يمكن للتحديد الجنسي في إطاره أن يكون مضمونًا بما فيه الكفاية، كيف نقول بكلّ طمأنينة: هناك حيث ذكر الشاعر الأخت بدل المسيح، ولم يذكر هذا الأخير، فإنه يعتبر غير مسيحي وأكثر من ذلك، تعتبر قصيدته غير مسيحيّة. وسيكون من المستحيل أو من المبكّر القول إن هايدغر نفسه لم ينتبه إلى هذا الزوج الغريب، المكوّن من الأخ والأخت، داخل قصائد تراكل. وأنا أقول زواجًا، لأنه يشهد على اختلاف جنسي، إن لم يكن بعد أو لم يصبح بعد زوج الحرب أو الشقاق، والاختلاف الجنسي بوصفه تضادًّا (*Zwietracht*)، فهو مع ذلك لا يخلو من رغبة بالمعنى الذي ذكره هيغل (بخصوص أنتيغون Antigone) حينما اعتبر بأن العلاقة بين الأخت والأخت كانت **هادئة** *begierdelos*: ربما بدون رغبة متجلّية في المكان، حيث تصنع هذه الرغبة

الحرب بعد الضربة الثانية، لكن بدون رغبة لطيفة، بوصفها علاقة بالآخر كجنسية مثلية مزدوجة [114] وتفكير دون امتلاك لرغبة الآخر التي يصبح فيها الآخر أختًا، وتصبح فيها الأخت أخًا إلخ. من الذي يمكنه التأكيد بطمأنينة بأن هذا الأمر لا يشكّل ماهية العلاقة بالمسيح، الماهية أو في الأقل الوجهة، والمصير الذي يبحث عن ذاته والذي تتجه صوبه كلّ التجربة المسيحية للعائلة المقدسة، بل والعائلة بلا زيادة ولا نقصان؟ (انظر، **أجراس**، *Glas*، وأنا لم أسمح لنفسي بذكر هذا العنوان، إلا لأن هايدغر ذكر أولئك الذين جعلوا تراكل مسيحيًّا في لحظة موته، بأنه كان على هذا الأخير أن يتحدّث عن المسيح وعن الله وليس عن الأخت التي تظلّ دومًا الأخت صاحبة «صوت القمر (*mondene Stimme*، «الصوت القمري» كما تقول الترجمة الفرنسية) في الأبيات الأخيرة (*eschaton* أيضًا) لقصيدة *Geistliche Dämmerung* **غسق روحي** (كصورة أخروية للأخت). فهل تعتبر هذه الصورة القمرية للأخت (*eschaton*، نورًا ليليًا يُلقي التحية، إلخ.) غريبة عن صورة المسيح؟ وهل يشكّل المسيح، كما الأخت، صورة ذات معنى مبتوت؟ يمكنني الاستمرار على هذا النهج، لكن الأمر ليس ضروريًا ولا اقتصاديًا جدًّا)[1]. في الاتجاه نفسه، تبدو نهاية الفقرة مُثيرة ومؤكّدة أكثر. فهي مُثيرة أكثر لأنها تراهن على تمييز أو تعارض أكثر هشاشة مما مضى، يتعلّق بالثقة في الفداء المسيحي، وعلى تسمية «أبناء الأخ/أو الأخت أو الخلف غير المتولّد (*ungeborenen Enkel*)[2]، من جانب آخر». كتب هايدغر ما يلي:

«لماذا لم ينته الشَّدْو بالثقة في الفداء المسيحي [حرفيًا: بالرؤية أو المنظور الواثق للفداء المسيحي؟» (*mit dem zuversichtlichen Ausblick auf die* «*christliche Erlösung*»][3].

(1) قمنا بإغلاق القوس.

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.72, (trad. fr. p.78).

(3) *Ibid.*

لكن يمكننا بحق هنا أيضًا، أن نؤوّل بشكل مغاير وبطريقة اتفاقية أقل، الفداء والمنظور الأخروي المسيحي وأن نفهم من خلال كلّ ما قاله لنا هايدغر [115] عن «الخلف غير المتولّد» **والغشلخت** الأكثر أصالة والذي ما زال منتظرًا، خطابًا هو من أكثر الخطابات أصالة. فبإمكاننا الإجابة بالطريقة نفسها على الحُجج التي انتهت بها هذه الفقرة، حيث تساءل هايدغر قائلًا: «لماذا ظهرت الأخت أيضًا في القصيدة الأخرى بعنوان **شكوى**؟»[1]. لكن، لماذا لا يكون العكس، خصوصًا إذا لم تكن بتاتًا معارضة للمسيح، وحتى لو كانت متميّزة عن وجه المسيح، فإن ذكرها بإلحاح لا يعتبر بالضرورة لا مسيحيًا أو مناهضًا للمسيحيّة. أخيرًا وبالخصوص، إذا كانت القصيدة لا تقتصر على ترجمة فكر أو تجربة الشاعر المتواطئة، بطريقة مبتوتة. فإن بإمكان هذا الأخير أن يكتب أو يصف الشكوى دون أن يشتكي، يمكنه من جانب آخر الاستشهاد بقصيدته داخل أخرى وبشاعر آخر، وأن يكون مسيحيًا دون كتابة قصائد مسيحيّة أو العكس، بإمكانه خصوصًا، سواء أتعلّق الأمر بشخصه أو بقصديته، أن يكون مسيحيًا دون أن يكون كذلك أو دون معرفة ذلك الأمر أو الرغبة فيه. ومرة أخرى، أن يكون المرء مسيحيًا أو لا يكون، ليس أمرًا متواطئًا ومبتوتًا على ما يبدو، وعلى ما يظهر، فإن هايدغر يلتمسه مباشرة داخل أسئلته واعتراضاته بخصوص شاعر نقول عنه، والتعبير لهايدغر نفسه «إنه مسيحي بكلّ تأكيد» (*ein so entschiedener Christ...*)[2] لكن، بماذا سيردّ هذا الأخير على مسيحي يقول له: إن كون المرء مسيحيًا ليس وضعًا ولا هوية ولا حالة ولا حتى كينونة أو ماهية جامعة لكائن؟ أن يكون المرء مسيحيًا، هو شيء آخر وهو يشبه كثيرًا إلى حدّ الالتباس أحيانًا ما أنتم عليه

---

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.72, (trad. fr. p.78).

(2) إضافة بالهامش: «**الإيمان** = قرار داخل ما ليس مقرّرًا [تلي ذلك كلمتان أو ثلاث كلمات غير مقروءة، ربما «أو لا شيء»]».

وما تقولونه بخصوص مكان تراكل. ومن الممكن أن يتحدّث مسيحي (وأنا ألمّح هنا إلى الحجّة التالية لهايدغر)، «عن الخلود كموجة مثلجة (*die Ewigkeit, die eisige Woge*)»[1]. سيضيف هذا المسيحي الذي ليس كذلك، مخاطبًا هايدغر، عندما تتساءلون عما إذا كانت هذه فكرة مسيحيّة، وعما إذا كان قد تمّ «التفكير فيها مسيحيًا» (*Ist das christlich gedacht*)[2]، سيكون الجواب بنعم، ولم لا؟ في جميع الأحوال، لا نرى بأيّ ذريعة يمكننا أن نقرّر بأن هذا الشيء ليس هو، بدون أيّ شكل من أشكال المحاكمة.

أخيرًا، عندما خلص هايدغر إلى القول بطريقة مؤكّدة: «إنه ليس بيأس (désespoir) مسيحي» (*Es ist nicht einmal christliche Verzweiflung*)[3]، [116] افترض بأن يأس «المسيحي» (ونحن نتساءل مرة أخرى ما المقصود بمسيحي؟) يجب أن يظلّ مسيحيًا، وأن يكون مسيحيًا بما فيه الكفاية من حيث الشكل، كي يحافظ على هوية يأسه المسيحيّ. لكن عندما ييأس المسيحي، وأنا أتصوّر بأنه ييأس أولًا (ويمكننا بكلّ تأكيد العثور على نصوص كثيرة تشهد على ذلك)، من عدم قدرته على معرفة شكل اليأس المسيحي ليأسه. فالمسيحي ييأس من المسيحيّة أو أنه لا ييأس منها فعلًا. فهو ييأس كمسيحي بالضبط عندما ييأس من عدم قدرته على منح شكل مسيحي ليأسه، بالتالي فهو ييأس كمسيحي عندما ييأس من المسيحية. فالشيعي مثلًا، لم ييأس أبدًا من المسيحية. وسينطبق الأمر نفسه على المسيحي ما دام ييأس ضمن أشكال مسيحية قابلة للمماثلة، بوصفها كذلك. وهل نحن على يقين، بأن المسيح، الذي نأخذه هنا كمثال، قد عانى خلال يأسه الأكبر، من تجربة اليأس المسيحي

---

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.72, (trad. fr. p.78).

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(*christliche Verzweiflung*)؟ نعم ولا. (الاثنان *Zwei* داخل لفظة *Verzweiflung*، انظر هيغل[1]، الشك، اثنان إلخ.).

طبعًا، نظرًا لاعتمادي على الفحص الصارم والداخلي لهذه الفقرة، فإنني لن أستغلّ السهولة المتمثّلة في التذكير بأنه خارج هاتين القصيدتين الأخيرتين، غالبًا ما ذكر تراكل الله وحتى إبليس، في مقاطع استشهد بها هايدغر بنفسه.

في المرة المقبلة سنعود إلى هذه المسألة، المتعلّقة بمعرفة ماذا يفعل هايدغر هنا، وعلى أيّ تكرار انكبّ، وأيّ حكاية يسرد، وماذا يفعل بالكلام والصمت؟ بعدها سنرجع إلى مسألة «الواحد» ضمن «Ein *Geschlecht*»، وذلك في القسم الموجز والأخير للنص. [117]

(1) *Cf.* Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, E. Moldenhauer, et K. Michel (éd.), Frankfurt am Main, Suhrkamp; 1970, p.72 *sq*, *la Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. Jean Hyppolyte, Paris, Aubier Montaigne, 1970, p.69 *sq*.

الجلسة الحادية عشرة

ربما تساءل بعضكم، عمّا إذا لم يكن هذا الاهتمام المدقّق بعض الشيء والميكروسكوبي، الذي أوليناه حرفيًّا ومنذ بضعة أسابيع لنص هايدغر عن شاعر معيّن، قد أبعدنا عن موضوعنا وعن الأسئلة الكبرى عن الجنسية أو القومية الفلسفيتين. وإذا كان من بينكم من قلق بهذا الخصوص، فإنهم كانوا على خطأ. فنحن لم نغادر أبدًا الأماكن التي تُعتبر في نظري، الأكثر حسمًا بالنسبة لجميع هذه الأسئلة الكبرى والحارقة، بل وحتى لو كنا غادرناها، فها نحن نعود اليوم، نعود إلى البلد. فنحن سنتحدّث اليوم عن «البلد» (*Land*) داخل نص هايدغر عن تراكل دائمًا. ذلك أن النظام الذي اعتقدتُ أنني فرضته على نفسي، لتفادي كلّ تشتّت، وتركيز كلّ اهتمامنا على التسلسلات الصارمة أكثر داخل النص، يتمثّل في البقاء منزويًا معه بعض الوقت، وعدم استدعاء نصوص أُخرى لهايدغر (فأنا لم أستشهد تقريبًا بأيّ واحد منها) ولا بنصوص أُخرى لتراكل، ولا حتى بالأحرى بنصوص أُخرى عن هايدغر أو عن تراكل، كما يتعيّن القيام بذلك في وضعية أخرى. مثلًا، وبخصوص كلّ ما سأقوله اليوم عن البلد، يجب عليّ إذا لم أتبع هذه القاعدة، أن آخذ مؤقتًا بعين الاعتبار الحضور القارّ والمباشر، والضاغط أحيانًا، لهولدرلين وراء جميع هذه النصوص، سواء أتعلّق الامر بنصوص تراكل أو هايدغر. ربما تحدّثت يومًا ما مباشرة عن هولدرلين في هذه الحلقة الدراسية، لكن إذا قرّرت الحديث جدّيًا عنه اليوم فسيكون الأمر عبارة عن انعطاف لا ينتهي، سيُبعدنا مدّة طويلة عن النص الذي يُهمّنا الآن. بالنسبة لمن يعرفون هولدرلين، فإنهم سيتعرّفون جميع الإشارات التي يقوم بها تراكل وهايدغر، وأنا نفسي القارئ

لهما، باتجاه فكرة «البلد» أو ما يُدعى العودة [119] (*Kehre*) إلى مسقط الرأس لدى هولدرلين ومسألة الغرب (Hespérie) واليونان عنده وداخل النصوص التي خصّصها له هايدغر، إلخ. وأنا لا أفكّر هنا فقط في نصوص *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* **مقاربة أشعار هولدرلين**[1] (سنة 1951 والتي يجب تمييزها عن نصوص *Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht* **وضعية الغديخت عند جورج تراكل**) وفي جميع التلميحات إلى هولدرلين، هنا وهناك، بل أيضًا وبالضبط في ما قيل ضمن نص **رسالة في النزعة الإنسانية** الذي يعود تاريخه للتذكير إلى سنة 1946. فكلّ ما سيتمّ التأكيد عليه ومساءلته اليوم، بخصوص هذا «البلد» وبخصوص الغرب (*Abendland*) أُعلن عنه أثناء الحديث بالضبط عن هولدرلين في **الرسالة** المذكورة. وإليكم إشارة بسيطة، مثلما يوجد بين قوسين أو كاستهلال، نعود بعدها إلى النص حول تراكل. وضع هايدغر في **الرسالة** تقابلًا بين هولدرلين من جِهة وفنكيلمان (Winckelmann)، وغوته (Goethe) وشيلر (Schiller) من جِهة أُخرى، بوصفهم رجال إنسية القرن الثامن عشر، في حين أن هولدرلين «لا ينتمي إلى 'الإنسية'، إلى هذه الإنسية بالذات، ما دام يفكّر في مصير ماهية الإنسان بطريقة أكثر أصالة من هذه الأخيرة»[2]. سنعمل منذ الآن، على تتبّع هذا السياق باتجاه ما هو أكثر أصالة. ففي مقطع من مقاطع **الرسالة** وضع هايدغر الذي سبق أن أكّد على التعارض بين إنسان الإنسية الميتافيزيقية الذي ما زال حيوانًا (تمّ التفكير فيه أحيانًا بطريقة بيولوجية، رغم تمكينه من خصائص مثل اللغة والعقل، إلخ.) مشروعًا معيّنًا للإنسان، مشروعًا (*Entwurf*) تتقرّر من خلاله ماهية الإنسان التي لا تختزل في الإنسية الكلاسيكية للإنسان كـ **حيوان عاقل**

(1) M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung(GA 4)*; Friedrich Hermann (éd.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1981 [1951]; *Approche de Hölderlin*, trad. fr. H. Corbin et M. Deguy, Paris, Gallimard, 1962.

(2) *Id.*, «Brief über den 'Humanismus', dans *Wegmarken*, *op. cit.*, p.320; *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr. Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964 (1957), p.48-49.

zôon logon echon[1]. وهذا المشروع (*Entwurf*)، المقذوف (*geworfener*)، ليس مقذوفًا من طرف الإنسان. «فمن يقذف، أي القاذف (*das Werfende*)، هو الكينونة ذاتها التي ترسل (*schickt*، توجّه) الإنسان إلى الوجود الخارجي **للدازين** *Da-sein* بوصفه ماهية له»[2]. فالأمر يتعلّق بمعرفة ما الذي أو من يوجّه بطريقة أصليّة أكثر. سيقول هايدغر إن الكينونة هي التي ترسل الإنسان وتوجّهه **هنا** ليكون، هنا: [120]

> «[...] فالكينونة هي التي ترسل (*schickt*) الإنسان إلى هنا أو توجّهه، إلى الكينونة هنا. ويحدث (*ereignet*) هذا المصير [أو تجميع الإرسال هذا] كفرجة للكينونة (*Lichtung des Seins*). فهو يمنح القرب للكينونة»[3].

الإنسان يقيم داخل هذا القرب (لهذا ينبغي التفكير في القرب، فبدون التفكير فيه، لا يمكننا أن نفكّر في البلد، والوطن، واللغة، إلخ.). أن يقيم الإنسان معناه أن يوجد داخل هذا القرب من **الفرجة** *Lichtung* ومن **الهنا** *Da*. ومن خلال هذا التذكير يربط هايدغر، إن صحّ القول، بين خطابه عن القصيدة وشعر هولدرلين. «إن هذا القرب 'من' الكينونة [حالة جرّ (génitif) مضاعفة، إضافة إلى مزدوجتين: تفسير ذلك] الذي هو نفسه 'هنا' (*Da*) **الدازين**»[4]، هو الذي يدعوه هايدغر *Heimat*، الوطن، في خطابه عن «**العودة إلى البيت**» *Heimkunft* وهي مرثيّة لهولدرلين. سيوضح هايدغر بأنه استعمل كلمة (*Heimat*) لدى هذا الأخير، للإشارة إلى هنا من الكينونة هنا وإلى القرب الذي سبق أن قاله بتسميات أُخرى في مؤلّف **الكينونة والزمان** *Sein und Zeit*.

«كلمة (*Heimat* وطن) هاته تمّ التفكير فيها، [قال هايدغر ذلك، بغرض

---

(1) صيغت العبارة بهذا الشكل في المسودة المرقونة.

(2) *Ibid.*, p.338 ; (trad. fr. p.79). (ترجمة معدّلة من طرف دريدا).

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

التدقيق والتوضيح الذي يهمّنا هنا كثيرًا، من منظور هذه الحلقة الدراسية وأيضًا بالنسبة لسنة 1946، تاريخ إصدار **الرسالة**]، كلمة *Heimat* هاته تمّ التفكير فيها بشكل أساسي، وبمعنى أساسي (*in einem wesentlichen Sinne*) وليس بطريقة وطنية ولا بطريقة قومية [لاحظوا كيف أن هاتين الكلمتين الأخيريتين، استعملتا في دلالتهما اللاتينية؛ فدائمًا عندما يتعلّق الأمر بالتحقير، يتمّ إرجاعهما ضمنيًا إلى عائلتهما اللاتينية، إلى **الغشلخت** الروماني لديهما (*nicht patriotisch, nicht nationalistisch*)، لكن يفكّر فيهما بشكل أساسي، على مستوى تاريخ الكينونة (*seinsgeschichtlich*). [سيضيف هايدغر قائلًا:] تسمّى ماهية الوطن أيضًا (*Das Wesen der Heimat*) بغرض التفكير في غياب وطن الإنسان الحديث (*die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen*)، وينبغي التفكير في غياب هذا الوطن *Heimatlosigkeit* انطلاقًا من تاريخ الكينونة. وربّما كان نيتشه أول من فكّر في غياب هذا الوطن *Heimatlosigkeit*، لكنه أغلق على نفسه كلّ الأبواب وكلّ الطرق، لأنه ظلّ داخل الميتافيزيقا. فقد أراد أن يجد طريقًا بقَلْبه للميتافيزيقا، لكن ذلك أعلن عن نهاية [121] الإغلاق ذاته، (لا منفذ ولا طريق للخروج، *Das aber ist die Vollendung der Ausweglosigkeit*: شرح ذلك. بالنسبة لهولدرلين الذي لم يغلق على نفسه الطريق ولم يسجنها داخل الميتافيزيقا، فإن انشغاله، خلال شدوه بالعودة إلى الوطن *Heimkunft* كان مغايرًا: ويتمثّل في ضرورة أن يجد (مواطنوه) «*Landesleute*» ماهيتهم [*ihr Wesen finden*]، وهي ليست ماهية الجنسية أو الشعب]. فهو [يقول هايدغر] لا يبحث عن هذه الماهية بتاتًا داخل أنانيّة شعبه (*in einem Egoismus seines Volkes*). إنه يراها بالأحرى، في الانتماء إلى مصير الغرب «(*Zugehörigkeit in das Geschick des Abendlandes*)»[1].

تهمّنا هذه الملاحظة كثيرًا، كي نموقع بشكل جيّد النص عن تراكل وما شُدِّد عليه بداخله أو اختياره (سواء من طرف تراكل أو هايدغر؛ من طرف الأول، في القصيدتين اللتين تحملان عنوان **الغرب** *Abendland*، ومن طرف الثاني، في اللحظات الأكثر أهمية ضمن قراءته). لكن ما المقصود بالغرب؟

---

(1) *Ibid.*, p.338; (trad. fr. p.97) (ترجمة معدّلة من طرف دريدا)

سيقول عنه هايدغر ما قاله عن *Heimat* **الوطن**: يجب علينا عدم التفكير فيه بطريقة «جِهوية» (*nicht regional*، هي أيضًا كلمة لاتينية)، والجهوي هنا هو الغرب مقابل الشرق، فمقابل المشرق هناك المغرب. لكن، ليس هذا هو الغرب، بل إنه ليس أوروبا أيضًا. وينبغي التفكير في الغرب أو في أوروبا انطلاقًا من تاريخ الكينونة أو بوصفه «تاريخ العالم انطلاقًا من قربه من الأصل (*aus der Nähe zum Ursprung*)»[1]. فهذا القرب من الأصل، مع كلّ المفارقات الطوبولوجية الصادرة عنه، سيتحكّم في «منطق» النص حول تراكل برمّته، وفي تأويل الغرب داخل قصائده. سيقوم هايدغر عند تسمية الشرق أو المشرق في **الرسالة** وإثارة الانتباه إلى أنه يتعيّن التفكير فيه، ليس بوصفه جِهة، بل انطلاقًا من تاريخ العالم والكينونة، بإضافة ما يلي:

> «لقد بدأنا التفكير بعد مشقة في العلاقات الخفية مع الشرق (*geheimnisvollen Bezüge zum Osten*، التي أصبحت كلمات (*Wort*) في شعر هولدرلين [إيضاح مسألة الشرق والشرق الأقصى عند هولدرلين. . .]»[2]. [122]

سيقوم هايدغر، الذي انتبه إلى كون هذا الخطاب، خصوصًا سنة 1946، يعلن عن قربه من مسألة القومية الألمانية، بقلب الأشياء، أو سيعتقد بأنه قلب الأشياء وأزال الشبهة عن القومية الألمانية، بينما لم يعمل في اعتقادي، إلا على خلق غموض أو التباس جميع الخطابات القومية من جديد، خصوصًا في سياق خطاب فيخته الذي سبق أن كشفنا في الأقل، خطاطته الأساسية التي ليست طبعًا خطاطة قومية مبتذلة، بل دعوة في ما وراء العرق والأرض والدولة وحتى اللغة، إلى الأمة الألمانية لكي تتخلّص من عجزها وعزلتها وتجرّدها، لأنه لا يعتبر ألمانيًا حقًا، إلا من يريد التقدّم

(1) *Ibid.*, p.338; (trad. fr. p.99).

(2) *Ibid.*

اللامتناهي إلى، أي يستجيب لميل غير إمبيريقي، غير إمبيريقي - قومي. لكن، ماذا سيقول هايدغر هنا بعد أن أكّد على كون الغرب ليس المغرب، أي الجِهة التي تغرب فيها الشمس، ولا حتى أوروبا؛ بل يجب التفكير فيه انطلاقًا من تاريخ العالم وتاريخ الكينونة؟ إنه يسمّي ألمانيا، ويسمّي الألمانية والجرمانية *das «Deutsche»* بوضعها بين مزدوجتين (انظر الاستشهاد التالي)، وهو ما ترجم بشكل غير دقيق بـ «الواقع الألماني»: إنها الألمانية والجرمانية، وأيضًا اللسان الألماني، لاسيما أن الأمر يتعلّق في العبارة بالألمانية كما تقال إلى العالم (*der Welt gesagt*). وإذن:

> «فإن «الألمانية» (*das «Deutsche»*) لا تقال إلى العالم لكي يجد هذا الأخير شفاءه في الماهية الألمانية (*damit sie am deutschen Wesen genese*)، بل تقال إلى الألمان، لكي يصبحوا بفضل المصير الذي يربطهم بالشعوب الأخرى، مشاركين لها في تاريخ العالم»[1].

ذلك هو معنى حركة فيخته، في الأقل ضمن حدود معيّنة، وهي نباهة الشعب الألماني. فيخته لا يقول للشعوب الأخرى: إن الألمانية ستشفيكم أو تكفّر عن أخطائكم. فهو يتحدّث إلى الألمان، وخطابه موجّه إلى أُمّة ألمانية، لم تقم لها قائمة بعد أو لم ترجع إلى نفسها بطريقة ما، حيث تجد نفسها مدعوّة إلى التفكير في ذاتها، والتفكير في الألمانية ضمن أفق غائي (téléologique) كوني (هو أُفق الحرية الروحية). [123] وبطبيعة الحال، فإن تاريخ العالم والكينونة بالنسبة لهايدغر، ليس هو هذه الغائية الروحية والحرية الميتافيزيقية (هي أيضًا حرية هوسرل Husserl ضمن مؤلفه **أزمة العلوم، والإنسية الأوروبية**[2]، التي سيتمّ الاحتفال بخمسينيّتها قريبًا في فيينا)، لأن

---

(1) *Ibid.*

(2) E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (Husserliana VI)*, W. Biermel (éd.), Den Haag, Martinus Nijhof, 1976; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1989.

الخطاطة الصورية للحركة تظلّ هي نفسها، فالتفكير في الألمانية انطلاقًا من أصل أو أُفق يتجاوزها، يتوجّه إلى الألماني، بمعنى غير جِهوي غير «قومي» أو إمبيريقي - قومي. ومع ذلك، لا ينبغي انطلاقًا من قرب الكينونة هذا، وهو وطن هذه الإقامة التاريخية، مسح الوطن ولا الألمانية، لا ينبغي الاستسلام لكونية فارغة ولنزعة كوسموبوليتية، هي بمثابة العكس التماثلي والسلبي للقومية، أي لكوسموبولوتية مرتبطة غالبًا بالأنوار. وفي الحقيقة، فإن الكوسموبولوتية والقومية، من جِهة، والأممية والقومية من جِهة أُخرى، تشكّلان صيغتين متماثلتين وغير متمايزتين في الواقع، كالميتافيزيقا الإنسية نفسها[1]. وقد تأكّدنا من ضرورة هذه الخطاطة مرات عديدة خلال الفصل الأول (من هذه السنة الدراسية)، دون الرجوع إلى هايدغر. وإذا لم أكن قد رجعت إليه عندئذ، فإنني كنتُ وما زلتُ أشكّ في أنه لم يتخلّص من شكلية هذه الخطاطة، عندما دعا إلى التفكير في الوطن، انطلاقًا من أصل تاريخ الكينونة والعالم وأُفقه، وعندما وضع الإنسان **كدازين** *Dasein* في هذا المكان الأكثر أصالة من إنسان الإنسية الميتافيزيقية، بوصفه **حيوانًا عاقلًا** أو عندما تأسّف على **غياب الوطن** *Heimatlosigkeit* كمصير عالمي نتاج للميتافيزيقا، وحينما كتب مثلًا، ما يلي:

> «تعتبر فكرة هولدرلين المتسمة بأبعاد تاريخ العالم والتي عُبِّر عنها في قصيدة **ذكرى** *Andenkens* بالأساس، أكثر أصالة (*anfänglicher*) وإذا أكثر تطلّعًا للمستقبل (*und deshalb zukünftiger*) من الكوسموبولوتية الخالصة لغوته (*als das bloße Weltbürgertum Geothes*). وللسبب ذاته، تعتبر علاقة هولدرلين بالهيلّينية أساسًا، شيئًا آخر غير الإنسيّة [أعلاه [124] <ضمن **الرسالة**> نجد الهيلّينية الإنسية لغوته، إلخ.، أسفله نجد بأن عمق ماركس: **الاستلاب كغياب عن الوطن** *Heimatlosigkeit* أفضل من هوسرل وسارتر]»[2].

(1) «Brief über den 'Humanismus', dans *Wegmarken*, *op. cit.*, p.341-342; (trad. fr., p.106-107).

(2) *Ibid.*, p.339; (trad. fr., p.101).

إن المنطق الذي سنراه قائمًا في <النص عن> تراكل، هو الذي نراه قائمًا هنا، وهو «منطق» كلّي الحضور داخل مسعى هايدغر، وبيانه أن ما هو أصلي أكثر يحمل ما هو مستقبلي أكثر، فما هو أصلي أكثر يعتبر منتظرًا أكثر - وسيتّم التفكير في ما وراء هذا الأمر الذي يتخذ شكلًا دائريًا مع ذلك، بطريقة أصليّة ومستقبليّة أكثر (؟) -[1]، من الدائرة الجدليّة الهيغيليّة التي تنتمي إلى هذا المنطق الغربي-الأوروبي الذي يتعيّن أن يحمل في ما وراءها أو بجانبها: فهل يتعلّق الأمر بدائرة الدائرة؟

كذلك، عندما يقول هايدغر «*Ortschaft des Ortes*» في <النص عن> تراكل)، فإنه لا يفكّر بشكل مجرّد في موضع المكان وماهية المكان، بل في ما هو ملموس - فكلمة *Ortschaft* تعني أيضًا في اللغة المتداولة، المنظر، والبلد، والقرية، والجِهة، مثلما نقول في الفرنسية هذا الموضع أو ذاك للإشارة إلى مكان معيّن داخل بلد ملموس وليس بكلّ بساطة، إلى ماهية المكان -، كما أنه حين يتحدّث هنا عن الألماني، في ما وراء الوطن المحدّد بالوطنية أو القومية، فإنه يعني شيئًا ملموسا جدًا. وما يدلّ على ذلك، هي هذه العبارة التي تلي مباشرة في **الرسالة**، أي العبارة المتعلّقة بغوته، والتي يتحدّث فيها عن الكوسموبولوتية وعلاقة هولدرلين بالهيلّينية، كشيء مغاير للإنسية:

> «لهذا، فإن الألمان الشباب الذي عرفوا هولدرلين (*die von Hölderlin wußten*)، فكّروا وعاشوا أمام الموت، شيئًا آخر (*Anderes*) مغايرًا لما ادعاه الإعلان العمومي (*Öffentlichkeit* أي الدائرة العمومية) من كونه هو الرأي الألماني [(*als deutsche Meinung ausgab*). [يجب شرح ذلك]»[2].

أعود الآن إلى النقطة التي توقّفنا عندها في الجلسة الأخيرة، وهنا نصل إلى البلد *das Land*. [125]

---

(1) نقلنا الصيغة كما هي موجودة في المسودة المرقونة.

(2) *Ibid.*

فقد لخّصت نهاية القسم الثاني[1]، الحركة بعد أن سحبت أو ادّعت سحب **غديخت** تراكل من المسيحية والميتافيزيقا، ومن اللاهوت الميتافيزيقي والدوغمائي. لقد وجد تعدّد المعاني، والكلام متعدّد الأصوات (*mehrstimmigen Sprache*) لدى تراكل، وحدته وتناغمه (*Einklang*) الصارم. ذلك أن **قصائده** تتحدّث انطلاقًا من هذه الوحدة، ممّا يعني أنها لا تُفصح أو تصمت في الآن نفسه، وتظلّ مضمرة (*schweigt*)، مثلما هو الشأن بالنسبة **للغديخت**. ففي هذا الصمت الناطق أو هذه الكلمة المضمرة، يتطابق شعر تراكل مع **الرحيل** *Abgeschiedinheit*، ويستجيب له، ويتوافق (*entspricht*) معه، مع الرحيل الذي ليس موتًا، على الرغم من أن الكلمة بالتباساتها، تعني في اللغة المتداولة الوفاة، والمنيّة. فهذا الانفصال Di-cès هذا الرحيل، هو مكان **الغديخت**[2]. ويجب علينا الانتباه إلى ما يلي: المكان هنا هو رحيل وليس موتًا، بل هو انفصال يشبه الموت، ورحيل صوب صباح علامة أكثر أصالة، **لغشلخت** منتظر. المكان ليس ساحة ولا محلًا للإقامة ولا الاستقرار، إنه رحيل واختلاف مسبق. وهو ما يصعب التفكير فيه، والسبب في كون هايدغر سيضيف بعد أن قال إن **مكان الغديخت** رحيل، بأن الانتباه إلى هذا المكان بالضبط «**ومعاينة** مثل هذا المكان بطريقة مضبوطة وسويّة (*diesen Ort recht zu beachten*) يمنح التفكير مسبقًا [وليس «يقتضي الكثير من التفكير» كما جاء في الترجمة الفرنسية: لأن هايدغر قال *gibt schon zu denken*]»[3] ولا يمنح ذلك التفكير، إلا لأنه غير قابل للتفكير، ويصعب التفكير فيه، فهو مكان يتشتّت فورًا وبطريقة أصلية، بمعنى ما، وهو ليس مكان الإقامة بل الرحيل، بطريقة معيّنة، بتركه من أجل امتلاكه من جديد: مجمل القول، إنه مكان مشترك،

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.76, (trad. fr. p.78).

(2) *Ibid.*, p.72; (trad. fr., p.78).

(3) *Ibid.*, p.72-73; (trad. fr., p.78). التشديد من طرف دريدا.

بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة، أي ما ننسب إليه أو ما هو مملوك باشتراك داخل التجمّع، وما ينفصل عنه ويتمّ اقتسامه[1]. المكان يُقسم، هذا ما نقوله بالفرنسية لنترجم، دون أن نترجم لفظة *Abgeschiedenheit* [126] كمكان. ولما كان من الصعب للتفكير في ما يمنح نفسه هنا التفكير - وما لا يفكّر فيه، هو وحده الذي يمكن أن يمنح التفكير - فإن هايدغر سيختم هذا القسم الثاني بلفظة «بمشقة»: «يمكننا أن نجازف بمشقة، أن نجازف في مساءلة موضع مثل هذا المكان (*nach der Ortschaft dieses Ort*)»[2]: لفظة *Ortschaft* ملموسة ومجرّدة في الوقت نفسه، وهنا استُعملت لفظة البلد (*Land*)، التي ستظهر مباشرة عند بداية القسم الثالث. هذا «الموضع» هو البلد، هو بلد ما. إنه بلد الوعد (*Versprechen*). وتبدو لي كلمة وعد أساسية، حيث سنرى بأنها ستنبثق بتزامن مع انبثاق كلمة بلد.

سنشرع الآن في معالجة القسم الثالث. ويبدو كأن هذا الأخير يغلق الدائرة ويعود إلى بداية النص، أي صوب ما قبل المقطع الأخير من قصيدة «نفس الخريف» («Herbstseele»)، المستشهد به في البداية:

عما قريب ستهرب الأسماك والطرائد
نفس زرقاء، سفر معتم
رحيل **الآخر، المحبوب** (*schied uns bald von Lieben, Andern*)[3].

«يذكر هذا المقطع المسافرين الذين يتتّبعون خطوات الغريب وطريقه (*Pfad*) ومسلكه عبر الليلة الروحية، من أجل (استشهاد) «السكن بهذا الأزرق المتحرّك» *«beseelter Bläue wohnen»* المتوافر على النفس (تقول الترجمة الفرنسية: إيجاد مسكن في زرقته المتوافرة على نفس)[4].

(1) ملاحظة مخطوطة باليد: «شتّت (فرّق)».

(2) *Ibid.*, p.73; (trad. fr., p.78).

(3) Trakl, «Herbstseele» p. 73, «Âme d'automne», p.78.

(4) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.73, (trad. fr. p.78).

والحال أن ما يَعِد بالسكن أو يمنحه والمسكن *Wohnen* «ما يَعِد به (*verspricht*) ويحافظ عليه (*gewährt*)، هو ما يدعوه لساننا (*unsere Sprache*) البلد، *'das 'Land*»[1]. ومرة أخرى، ستكون كلمة «*Land*» نابعة من لساننا، وترجمتها ببلد، ووطن، وتراب، إلخ. ، لا تفيد ما يمنح نفسه ويكون موعودًا في كلمة لساننا، بصيغة أخرى، لا يمكن لـ «البلد» (*das Land*) أن يقال إلا داخل لغة [127] «*Land*» الذي نمتلكه، وليس داخل بلدنا (notre pays). وهو المنطق نفسه الذي تعوّدنا عليه دائمًا بالنسبة للكثير من الكلمات، خصوصًا ضمن *Sinn, sinnan* (شرح ذلك: سبق أن أشرنا أيضًا إلى كلمات مثل *,fram* *fremd, Ort, Geist, Wahnsinn*، وغيرها).

بعد تخصيصه لكلمة «*Land*» وإعادة تخصيصه لها، أضاف هايدغر توضيحًا سيحسم في كلّ شيء. «العبور (*Überschritt*: وتعني حرفيًا الخطوة المتجاوزة) صوب أو داخل بلد الغريب يحدث من خلال الغسق الروحي للمساء، المساء (*am Abend*)»[2]. المساء (وأنا أضيف باللاتينية، باللغة اللاتينية ما دام هايدغر لا يتحدّث عن ذلك، وإن كان قد يهمّه الأمر)، المساء هو *sera* بالإيطالية، المشتقة من *serus* اللاتينية التي تعني «التأخر» (*la tarde* بالإسبانية)، المساء إذن هو المتأخر. ومصدر ذلك من السنسكريتية *sr*: بمعنى ذهب وتبع وتوالى. وكان بإمكان هايدغر إبراز هذا المساء، *sera, sr*، ما دام مقصده بالضبط هو الساعة المتأخرة لحصول الشيء *am Abend* في الغرب *Abendland*.

على حدّ علمي، لم يقم هايدغر أبدًا في نصوصه المكتوبة، بمدح ما يمكن أن يقال أو ألّا يقال سوى باللاتينية أو بالفرنسية. وعلى ما حُكي لي، قال يومًا[3] بنبرة تشوبها الغيرة: «لديكم كلمة جميلة بالفرنسية وهي 'regarder'

(1) *Ibid.*, (trad. fr., p.79).

(2) *Ibid.*

(3) *Cf.* M. Heidegger, «Seminar in Zähringen (1973)», dans *Seminare (GA 15)*, C. Ochwadt (éd.), Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann, 2005 [1986] p.118; «Seminaire de Zähringen, 1973», dans *Questions III et IV*, trad. fr. F. Fédier et *al.* Paris, Gallimard, 1990, p.468.

رأى، حيث توجد الحراسة garde وما يراقب» (ليس ما يراقب، لكن ما يحرس ويرى ويحمي ويخفي داخل الرؤية)». لكن لسوء حظ هذه الكلمة الفرنسية، وعلى أيّ حال لسوء حظ اللاتينية، فإنها على ما يبدو مشتقة إذا ما صدق قاموس **ليتريه** *Littré*، من الألمانية القديمة *warten* وتعنى الاحتراس، وجذرها هو *war* بمعنى اعتبر واحترس، الذي يوجد بالكلمة الألمانية (*wahr* حقيقي) وباللاتينية *vereor, verus* (تابع).

هكذا تحدث الخطوة المتجاوزة، صوب الغريب عند المساء *am Abend*. «ذلك ما يقوله آخر (. . .)[1] بيت في القصيدة»[2]: [128]

Abend wechselt Sinn und Bild

يغيّر المساء المعنى والصورة[3].

يبدو من الغريب أن يستنتج هايدغر هذا من ذاك، أي أن الخطوة المتجاوزة صوب الغريب، وصوب بلد الغريب، الحاصلة في المساء، استُنتجت من هذا البيت الشعري الذي يقول إن المساء يغيّر المعنى والصورة. فالأمر إضماري (elliptique) بعض الشيء. وينبغي افتراض أن لحظة العبور داخل بلد الغريب هي لحظة **تغيّر** *Wechsel*، وتحوّل المعنى والصورة. لكن، ما المقصود بتغيّر المعنى والصورة؟ لا يمكننا الإجابة على هذا السؤال دون إدراج تأمّل كامل في معنى كلمة «معنى» (وقد سبق أن عرضنا لذلك)، أما بخصوص كلمة *Bild* صورة، ودون أن نأخذ بعين الاعتبار كلّ ما قاله هايدغر بصددها في موضع آخر (*Holzwege*)[4]، فإن الأمر يتعلّق بسلطة هذا النموذج

---

(1) مكتوب بهذا الشكل في المسودة المرقونة.

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.73, (trad. fr. p.79).

(3) Tralk, «Herbstseele», p.73; «Âme d'automne», p.78.

(4) M. Heidegger, «Die Ziet des Weltbildes», dans *Holzwege (GA5)*, Friedrich von Hermann (éd), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977; *Chemins qui ne mènent null part*, trad. fr. W. Brokmeier, F. Fédier (éd), Paris, Gallimard, 1962).

في الميتافيزيقا الحديثة أو بالخطابة الميتافيزيقية للصورة، وبالاستعارة، إلخ. علينا هنا أن نقوم بدورة مختصرة: ستهمّ في الوقت نفسه الاستعارة التي نتحدّث عنها الآن، والقُرب، وقيمة القُرب التي التقينا بها قبل قليل، القرب من الكينونة أو الأصل الذي أصبح بمعنى ما، ما تقرّر حول ماهية الإنسان وتاريخ أوروبا أو الغرب. فما المقصود بالاستعارة وماذا يعني القرب؟ وأنا أثير هذا السؤال للقيام بدورة فقط ولأُحيلكم إلى نصوص أُخرى، ما دمتُ أتّبع قدر المستطاع قاعدة قراءة داخلية وممكنة لهذا النص عن تراكل.

يعالج النصان اللذان سأستدعيهما معًا، إن صحّ القول، مسألة الجوار (*Nachbarschaft*). وستتفقون معي على أهميتهما بالنسبة لنا، ما دمنا نهتمّ بـ «البلد» والمكان والأمة والمسكن، إلخ. وهناك سبب آخر لهذا الاهتمام، فهذا الجوار هو أولًا وفي هذه الحالة، جوار **الفكر** *Denken* **والشعر** *Dichten*، حسب الاشتراك المستعمل والمحو، الذي عمل على محو الكلمتين. فأما نص هايدغر الأول الذي أريد قراءته، فيوجد في محاضرات عنوانها هو: «*Das Wesen der Sprache*» ترجمت تحت عنوان «بسط الكلام»، ضمن **مسار نحو الكلام** *Unterwegs zur Sprache*: [129]

> لنفترض أن ذلك يرجع جزئيًا في الأقل إلى أن الصيغتين الساميتين للقول، وهما الشعر والفكر، لم يبحث عنهما لذاتهما، أي داخل تجاورهما. ومع ذلك، فنحن نتحدّث بما فيه الكفاية عن الشعر والفكر. فقد أصبحت العبارة صيغة فارغة ومملّة. ربّما انفتحت «و»، داخل عبارة «الشعر والفكر»، لتلقّي اكتمالها وتحديدها الواضح، ما إن نسمح لأنفسنا بولوج المعنى الذي يمكن أن تستهدفه «و» داخل تجاور الشعر والفكر.
>
> لكن، على الفور، سنطالب بتقديم توضيح: فما الذي يجب أن يعنيه «الجوار» هنا، وبأيّ حق يتعلّق الأمر أو يمكن أن يتعلّق **بالجوار**؟ الجار (*Nachbar*)، كما تدلّ على ذلك الكلمة، هو الذي يسكن بقرب (*in der Nähe*) الآخر ويتقاسمه معه. بالتالي، يصبح هذا الآخر بدوره جار الأول. هكذا يصبح الجوار علاقة ناجمة عن كون الواحد يقيم قرب الآخر: فالجوار هو الحاصل أي النتيجة والأثر، كون الواحد يستقر أمام الآخر.

وسيعني الحديث عن تجاور الشعر والفكر أنهما يُقيمان أمام بعضهما البعض، وبأن الواحد استقر أمام الآخر، وجاء ليقيم بالقُرب منه. تتحرّك هذه الإشارة المتعلّقة بما يميّز الجوار، داخل خطاب استعاري. هل سبق أن قلنا شيئًا عن الموضوع؟ وما المقصود بـ «خطاب استعاري»؟ قد تُشعرنا هذه العبارة من حيث دلالتها بالراحة، لكننا ننسى التفكير في ما يلي: لا يسمح لنا بالانتساب إليها حقًّا ما دمنا لم نحدّد المقصود من «خطاب» و«استعارة»، ولم نبرز إلى أيّ حدٍّ يتكلم الكلام بواسطة الصور، حتى ولو كان يتكلّم كذلك عمومًا. لهذا سنترك الأمر هنا، مفتوحًا بشكل واسع، وسنقتصر على ما هو أكثر استعجالًا، ونعني العمل على كشف تجاور الشعر والفكر، أي وفي هذه اللحظة: التقابل الذي يتواجه من خلاله اثنان. لحسن الحظ، لن يتعيّن علينا أولًا البحث ولا الكشف بعد ذلك عن الجوار. فنحن نقيم مسبقًا بداخله، ونتحرّك في إطاره[1].

أما المقطع الآخر، فيوجد أبعد من ذلك، لكن في سلسلة المحاضرات نفسها: [130]

سنظلّ في صميم الميتافيزيقا، إذا ما أردنا اعتبار الإعلان التالي لهولدرلين كاستعارة: «كلمات، مثل أزهار». [...]

[بإمكاننا ملاحظة ذلك على الفور، إذا ما انتبهنا مجدّدًا إلى أيّ حدّ نحن سائرون بجوار صيغتي القول المذكورتين. هكذا، امتاز (*ausgezeichnet*) الشعر والفكر منذ مدة. فالجوار بينهما لم يسقط عليهما فجأة، وكأن بإمكان كلّ واحد منهما أن يكون ما هو عليه خارج هذا الجوار. لهذا السبب، يجب علينا اختبارهما داخل الجوار وانطلاقًا منه، أي انطلاقًا مما يمنح للجوار نبرته، بوصفه كذلك. فقد سبق أن قيل إن الجوار (voisinage) لا ينتج القرب (proximité) بشكل تام، بل على العكس، إن القرب هو الذي يُحدث الجوار بداخله. لكن، ما المقصود بالقُرب؟

ها نحن نمضي في طريق الفكر الواسع، بمجرّد محاولتنا التفكير بمشقة في هذا الاتجاه. ولن ينفعنا هنا والآن إلا في بضع خطوات: بحيث إن هذه

(1) *Id*,. «Das Wesen der Sprache», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.175-176, (trad. fr. p.170-171).

الأخيرة لن تقودنا إلى الأمام، بل إلى الخلف، صوب الموقع الذي كنّا فيه مسبقًا. ولا تشكّل هذه الخطوات بتاتًا (أو أنها مجرّد مظهر خارجي جدًا) تتاليًا، يسبق فيه هذا ذاك. فهي تلتقي بالأخرى داخل تجمع حاصل بعين **الذات** (Même)، وتلعب دورها بالعودة إلى هذه الأخيرة. وما يبدو أنه دورة، هو في الواقع ولوج داخل المسار بحصر المعنى، الذي يتلقّى الجوار النبرة من خلاله. وهذا هو القُرب.

ما إن نفكّر في القُرب حتى يحضر البُعد. فهما معًا، يتقابلان إلى حدٍّ ما، بوصفهما مقدارين مختلفين داخل المسافة بين الموضوعات. ويُقاس هذا المقدار بحساب المسافات الطويلة والقصيرة. لذلك، تستمدّ قياسات المسافات المقدَّرة دومًا من الامتداد الذي نحسب على طوله ومداه، العدد المحدّد لمقدار المسافة. فقياس شيء على شيء، من حيث المدى، يسمّى *parametrein* باليونانية. فالامتدادات التي نقيس على مداها وطولها، القريب والبعيد المفهومين كمسافتين، ليست شيئًا آخر سوى تتابع «الآن» أي الزمان، و«بجانب»، «أمام»، «وراء»، «فوق» و«تحت»، وهي وضعيات متبادلة داخل مواقع مختلفة، أي المكان. بالنسبة للتمثيل وحساباته، يبدو المكان والزمان بوصفهما ثابتين لقياس ما هو قريب وما هو بعيد، ويبدو هذان الأخيران كحالات [131] تابعة للمسافات. ولا يستخدم المكان والزمان فقط بوصفهما ثابتين، بل إن كيفيتهما نفسها تستنفد في لعب هذا الدور المرتسم بشكل تحذيري (prémonitoirement) منذ بداية الفكر الغربي، والذي وجد نفسه مدعومًا من طرف هذا الفكر خلال العصور الحديثة، عبر التمثّل القانوني[1].

أعود إلى المساء الذي غيّر المعنى والصورة.

إذا كان المساء الذي يغيّر المعنى والصورة، يحدّد هنا البلد *das Land*، فإن حديثنا سيكون عن الغرب الذي سُمّي *Abendland*، بلد المساء ليس بلد التأخّر، بل بلد ما هو متأخّر، البلد المتأخّر أو البلد المسائي. «البلد الذي غاب فيه (*untergeht* : *Untergang*، مغرب) الميت الشاب (الميت مبكّرًا جدًا)،

(1) *Ibid.*, p.195-200; (trad. fr. p.192-195)

هو بلد مثل هذا المساء [وليس المغرب، ما دام الغرب كما رأينا، ليس هو المغرب بالنسبة لهايدغر <و> لا يمكن التفكير فيه بهذه الطريقة الجِهوية أو الجيوفيزيائية»[1]. وقد لاحظنا من قبل كيف أن البلد الذي غاب فيه الميت الشاب، وهو بلد المساء، والبلد بوصفه مساء، هو أيضًا مثل أيّ بلد، مكان الوعد (*Versprechen*): البلد، *das Land*، هو مثل أيّ بلد، ما يَعِد بالسكن. . . والحال، أن ما يَعِد بالسكن هنا، وما لم يغرق فيه الميت الشاب ولم يلق حتفه، بل انحدر وغاب وذهب منحدرًا، هذا هو بلد المساء، البلد المسائي. وهذا التأخّر [المسائي] يَعِد. فبعد أن حدّد هايدغر هنا معنى البلد - كوعد للسكن داخل مجال حرّ ومفتوح (*freien Bereich*) - ومعنى المساء، لم يبق عليه سوى أن يُثير انتباهنا إلى أن بلد المساء هذا، هو الذي دعاه تراكل بالغرب:

> «*Die Ortschaft des Ortes* (وضع هذا المكان؛ في حين نجد في الترجمة الفرنسية: «الجهة القادرة على مثل هذا الموقع!») الذي يجمع **غديخت** تراكل بذاته، هو الماهية المُحتجبة (*das verborgene Wesen*) للرحيل، *der Abgeschiedenheit* (dé-part Dis-cès)، ويُدعى «*Abendland*» (الغرب)»[2].

طبعًا، فإن ترجمة *Abendland* بغرب، تُدرجنا من جديد داخل الفضاء الذي نريد الابتعاد عنه بالضبط.

فما المقصود بـ *Abendland*؟ يميّزه هايدغر فورًا [132] عن الغرب الأفلاطوني المسيحي لأوروبا. لكن هل يميّزه بعلامة موسومة، وباختلاف أو بتميّز في المحتوى؟ كلا، على ما يبدو لي. فالأمر يتعلّق دائمًا ببنية التكرار نفسها التي قمنا بمساءلتها في المرة الماضية، وهي البِنية التي تحفر بعيدًا، باتجاه ما هو أكثر أصالة، لكن بغرض التفكير فقط في ما يسمح بانبثاق ما حصل بداخله،

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.73, (trad. fr. p.79).

(2) *Ibid.*

بوصفه إمكانية من إمكانياته، لكن دون أن يكون هناك خلط بينهما. وليست هذه الإمكانية شرطًا مجرّدًا للإمكانية ذاتها، ولا قوة، ولا قدرة، أو برنامجًا أو جِينًا. فكيف يمكن تفسير ذلك؟ أعتقد بأنه لا ينبغي فصل مفارقة هذه التكرارات عن قيمة الوعد الذي يتمّ إغفاله عمومًا لدى هايدغر وإن كان على ما يبدو لي، يلعب أكثر فأكثر وبشكل خفيّ، دورًا أساسيًا يتعيّن ربطه بصرامة، بفكر الهِبة[1]. يجب هنا فتح قوس كبير جدًا أو القيام بدورة كبيرة تسمح لنا بمعالجة هذا الدور الخفيّ، لكن الأساسي، للكلام بوصفه وعدًا، لدى هايدغر. وأنا لا أقوم سوى بالإشارة - أي بالتعهّد - إلى هذه المعالجة للوعد لدى هذا الأخير. أشدّد في البداية على أن هايدغر، حسب علمي، لا يكاد يذكر الموضوع تحت هذا الاسم، لأنه اعتقد بأنه متضمّن في موضوعات أخرى عالجها بشكل واضح وبغزارة (انخراط، قرار، نداء، *Ruf, heißen* إلخ.). بعد التأكيد على ذلك، أظنّ بأن المعالجة الواضحة والخاصة للوعد، تحت هذا الاسم، تقتضي بأن نأخذ بعين الاعتبار، وربما في سياق نظري مغاير، بنية الكلام وخصوصًا ما ندعوه بالكلام الإنجازي (parole performative) الذي يقدّم أحد الأمثلة المفضّلة حول الملفوظات المسمّاة إنجازية (إنجازية الوعد). ونحن نتصوّر جميع الاعتراضات التي سيُبديها هايدغر ضدّ نظرية **أفعال الكلام** *speech acts* وخصوصًا ضد تطبيقها على نصه أو على النصوص التي يقوم بمساءلتها. ومع ذلك، أعتقد بأن لدينا الكثير ممّا نفعله ونقوله بين هذين الأسلوبين في التفكير وهاتين الخطوتين. وإذًا، إذا ما كنت سأعالجُ مسألة الوعد عند هايدغر، علاوة على ما ذكرته ندرة التلميحات إلى الوعد بوصفه كذلك لدى هايدغر، وضرورة المرور عبر [133] إشكالية ما هو إنجازي، بل وعبر استشكال (problématisation) نظرية أفعال الكلام (انظر، دومان de Man، إلخ.)، فإنني سأقول شيئين على الأقل وسأشير إلى مرجعين.

---

(1) شطب دريدا بيده بعض الكلمات بين السطور داخل المسودة المرقونة وهي «*Was heisst Denken*?, la main, le serment; le performatif» («ما الذي يعنيه التفكير؟، اليد، القسم، الإنجازي»).

1. يمكن للخطاب برمّته ولفكرة اليد (خصوصًا في مقطع ضمن **ما الذي يعنيه التفكير** *Was heisst Denken*؟ ومقطع ضمن **بارميندس** الذي سبق أن قرأناه)[1] أن يجتمعا حول الهِبة والوعد، على اعتبار أن الوعد هِبة، والهِبة (التي لا تهدي شيئًا - وهو ما يتعيّن شرحه -) وعد. ففي نص **بارميندس**[2] وداخل لائحة حركات اليد التي لا تختزل في الإمساك *Greiforgane*، ويوجد القسم بواسطة **الأعضاء** (*Schwur*) الذي هو شكل من أشكال الوعد.

2. وفي نص **ما الذي يعنيه التفكير؟** يوجد مقطع تساءل فيه هايدغر *was heisst Denken*؟، ويعني ما الذي يعنيه التفكير؟ وما الذي ندعوه تفكيرًا؟ وتوقّف مطوّلًا عند المعنى الذي تحمله لفظة *heißen* ومعنى «ما ندعوه»، بوصفه *heißen* بالألمانية. وهذه من أجمل لحظات هذا الدرس ومن أغناها وأكثرها ضرورة، بحيث لا يمكنني تجميعها أو تلخيصها هنا، وسأكتفي بالإحالة إليها[3]. غير أن هايدغر سيلاحظ في فقرة شارحة لمعنى *heißen*، داخل المعنى الأصلي وقريبًا من الجذر *in seinem angestammten Sagen* بأن «*heißen* تعني قاد، لكن ليس بمعنى أصدر أمرًا (وهذه إنجازية باهرة!) بل بمعنى أوصى واستأمن ووضع تحت الحماية، ووقى»[4]. ثم أضاف قائلًا:

> «يعني *besagt* الوعد (*Verheißung*): (جلب النداء أثناء الكلام)، *einen Zuruf zusprechen*، بحيث إن ما قيل أو تفوّه به (*Gesprochene*) سيكون انخراطًا (*Zugesagtes*)، وكلامًا (المقصود <كلام> معطى، *ein Versprochenes*: شيء موعود، الموعود)[5].

(1) Cf. Derrida, «La main de Heidegger (Geschlecht II), dans *Psyché*, *op. cit.*

(2) M. Heidegger, *Parménides*, *op. cit.*, p.118, (trad. fr. p.188).

(3) إضافة بين سطرين: («ما الذي يدعوه التفكير؟» Cf. *Supra*, p.60, note 4).

(4) M. Heidegger, *was heisst Denken? (GA 8)*, *op. cit.*, (ترجمة معدّلة من دريدا) p.122, (trad. fr. p.133).

(5) *Ibid.*

يوجد فعلان بالنسبة لوعد وهما: *Verheißung, verheißen* و *versprechen*، ويلعب هايدغر بالكلمتين دون أن يبدو كأنه يلعب فعلًا. [134]

الكلام يتكلّم *Die Sprache spricht* بالنسبة لدو مان (P. de Man)[1]: أصبحت الصيغة *die Sprache verspricht (sich)* (وهو ما ينبغي شرحه مطوّلًا).

في نص تراكل استعملت كلمة *versprechen* للتعبير عن الوعد، وعد البلد أولًا، *das Land* بوصفه ما يَعِد بالسكن، ثم وعد الغرب *Abendland*، كما سنرى، لأنه أقدم نظرًا لكونه أقرب إلى الفجر أو الأصل (وإذن من فجر الغد أيضًا، مثل أيّ غسق)، من الغرب الأفلاطوني والمسيحي:

> «[...] هو واعد أكثر (أحسن المترجمون عندما وضعوا مقابلًا للفظة *versprechender* وهو أفضل وعد، لتفادي لفظة «واعد» «prometteur» التي تحمل متضمّنات فظيعة في الفرنسية) *als das platonisch-christliche und gar als das europäisch vorgestellte* (ليس 'الأيديولوجيا الأوروبية' كما تقول المترجمة الفرنسية، بل ما يعرض على الطريقة الأوروبية إن صحّ التعبير)»[2].

هكذا فإن *Abendland* المسمّى من طرف تراكل (وهو عنوان لقصيدتين من بين قصائده)[3]، هو في الآن نفسه أصلي أكثر، وصباحي أكثر، وإذًا فهو يعلن عن المستقبل بشكل أكبر، ووعده أغنى من وعد الغرب الأوروبي أو الأفلاطوني-المسيحي (هناك علامة وصل: لكنها لم تطرح كسؤال). فهو مثل أيّ غسق قصيّ، أقرب إلى الصباح المنتظر، لأنه أقدم من الصباح الفائت.

---

(1) P. de Man, «Promises», dans *Allegories of Reading*, New Haven, Yale University, Press, 1979 «Promesses» dans *Allegories de la lecture*, trad. fr. Thomas Trezise, Paris, Gallimard, 1989.

(2) H. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.73 (trad. fr. p.79).

(3) سيقدّم دريدا شروحًا لهاتين القصيدتين («Abenland», «Abendländisches Lied») في الجلسة التالية، cf, *infra*, p.142.

لكن هل غابت خطاطة الثورة ومدار الشمس، إن صحّ التعبير، عما قاله هايدغر؟ لا أعتقد ذلك. فهل يتعيّن رسم دائرة على السبّورة؟[1]...

يتعلّق الأمر إذن بالتفكير في *Abendland* هذا، بوصفه وعد صباح، وفي *Abgeschiedenheit* بوصفه مكان **غديخت** تراكل، كرحيل أيضًا في هذا الاتجاه. وقد حصل أمر غريب في الترجمة الفرنسية، لهذا سأبدأ بقراءة هذه الترجمة لعبارة تقول بالألمانية ما يلي: [135]

> *Denn die Abgeschiedenheit ist «Anbeginn» eines steigendes Weltjahres, nicht Abgrund des Verfalls* (ذلك أن الرحيل Dis-Cès هو «إقلاع» عصر في طريقه نحو البزوغ، وليس هوّة السقوط بدون قعر)[2].

أن نترجم أولًا *Anbeginn* بإقلاع، وهي الكلمة التي تقابلها *Versammlung*، وذلك تحت ذريعة تضمّن هذه الكلمة الأخيرة وهي التجميع، لقيمة النظير والتهيّؤ، مثلما نقول هيّأ زوجًا من الأحذية، أن نترجم إذن *Anbeginn* (التي تعني البداية والرحيل) بالكلمة نفسها التي نوجّهها الآن صوب إقلاع السفينة، معناه التعبير عن رعونة غريبة (فهذا اللعب السيّء بكلمتي pareil/appareil يصعق الأذن).

طبعًا، فإن هذا اللعب السيء بالكلمات، يجد تبريره في الأقل، بالقدر الذي تكون فيه اللحظة (التي ليست لحظة في الزمان) لحظة *Abgeschiedenheit* الانفصال والرحيل، هي أيضًا لحظة مكان **الغديخت**، أي لحظة التجمّع. والمفارقة الظاهرة لهذه الوضعية (*Erörterung*) برمّتها، هي هذه العينيّة المجمّعة والجامعة للرحيل وللمكان، للرحيل كإقلاع، وبداية، وبدء وكانفصال، وتصدّع من جِهة، وللمكان كتجمّع من جِهة أُخرى.

---

(1) صيغت بهذه الشكل في المسودة المرقونة.

(2) *Ibid.*, (trad. fr. p.79).

لذلك، لا يوجد شيء سلبي أو جدلي (لا توجد حلقة هيغيلية) داخل هذا الغرب *Abendland* وهذا **الرحيل** Dis-cès الذي ليس هو الموت. فهناك وعد وانتظار (هل يعتبر الأمر مسيحيًا، بالرغم من كونه فلسفيًا تقريبًا؟ إنه سؤال علامة الوصل الذي سبق أن أثرتُه، لكنني لن أعود إليه؛ ونحن نجد بأن مسيحيين أو يهودًا - مسيحيين، يمتلكون بسهولة هذا الفكر المسياني (messianique)، إن لم نقل الأُخروي (eschatologique) بمعنى ما. سأعمل الآن على ترجمة الفقرة التالية في الختام، لاستخراج كلمة والقيام باستطراد وجيز. وستظلّ هذه الكلمة، هي كلمة العبور، مثل *Übergang*، انتقال، خطوة متجاوزة. وإليكم النص:

«إن الغرب (*Abendland*) المستتر (المخفيّ: *verborgene*) داخل Dis-cès الرحيل، (*Abgeschiedenheit*) لا يضمحلّ (*geht nicht unter*: وليس *Untergang* التي تعني الغروب، والأُفول، والغرق) بل يظلّ (*bleibt*: يبقى)، بوصفه انتظارًا (*wartet*) لساكنيه (*Bewohner*) وبوصفه بلد الميل إلى الغروب (*als das Land des Untergangs*) داخل الليلة الروحية. [136] بلد الغروب (*das Land des Untergangs*) عبور وانتقال أو مرور (*Übergang*) لبزوغ (نحو بداية: *in den Anfang*) الصباح المخفيّ عنه (الإبكار، وما يأتي باكرًا *der Frühe*) المحتجب بداخله (*in ihm verborgenen*)»[1].

لما كان هذا الانتقال *Übergang* بوصفه أعلى *Überschritt* (خطوة متجاوزة، انتقال، عبور فوق)، عبورًا متجاوزًا لإنسان الغرب الفلسفي - المسيحي، فسيصبح أيضًا عبورًا متجاوزًا لإنسان الإنسية والعقل المسمّى غربيًا. يتجاوز في الآن نفسه، الزوج إنسية - كسمولوبولوتية أو التقابل بين القومية والأممية، بين القومية والكونية المجرّدة، [هذا الزوج والتقابل] اللذان يفيدان الشيء نفسه ويندرجان داخل النسق نفسه، لنقل في اليوم نفسه، وهو يوم قصير جدًا، يبدأ متأخّرًا وينتهي مبكّرًا. يبدو لي الأمر متناغمًا، وهو ما

(1) *Ibid*. (أجرى دريدا تعديلًا طفيفًا على الترجمة).

سأختتم به جلسة اليوم، مع ما قيل عن الإنسان الأعلى (surhomme) لدى نيتشه وعن الإنسان بوصفه **حيوانًا عاقلًا**، وعن البهيمة في مقطع آخر من مؤلف **ما الذي يعنيه التفكير؟** وسأجمع كلّ هذا تحت عنوان: سؤال العقل (*vernunft* بالألمانية، حيث لعب هايدغر بهذه الكلمة وبلفظة *Vernehmen* التي تعني: أمسك، أحاط، فهم، أخذ، سمع بمعنى التقط). إنه الإمساك بالبهيمة التي لا تمتلك اليد، بل فقط الأعضاء الآخذة (préhensiles)، (*Greiforgane*) – أو المفاهيم. يوجد هذا المقطع في الكتاب السابق الذكر، وهو يتعلّق بنيتشه والإنسان الأعلى، *Übermensh*، وبالسؤال الثالث عن *Über* (عبر، ما وراء) داخل العبارة التالية:

1. *L'Übergehen* العبور 2. عن المكان الذي ينطلق منه أو يبتعد عنه طريق العبور *Übergehen* (*Von wo weg der Übergang geht*) 3. عن المكان الذي يحدث الانتقال (*Übergang geschieht*) باتجاهه (*wohin*)[1].

(الإحالة إلى نيتشه وإلى ماهية الإنسان القائمة *fest gestelt* داخل النص حول تراكل)[2].

يتعيّن قراءة نص **ما الذي يعنيه التفكير؟** (*Was heisst Denken?*) بالفرنسية مع شرحه. [137]

> الإنسان الأعلى يتجاوز الإنسان كما هو إلى حدّ الآن، إذًا فهو يتجاوز الإنسان الأخير. وإذا لم يتوقّف الإنسان، عن طريقة كينونة الإنسان التقليدي، فإنه سيكون مجرّد معبر. إنه جسر وهو «حبل مشدود ما بين البهيمة والإنسان الأعلى». تم التفكير في هذا الأخير بدقة، بوصفه صورة الإنسان التي يتجه صوبها ذلك الذي يسعى إلى التجاوز. وليس زرادشت (Zarathoustra) بعد هو الإنسان الأعلى ذاته، بل فقط أول إنسان يتجاوز ويذهب صوبه، فهو إنسان أعلى ناشئ. سنقوم بحصر التفكير هنا، ولأسباب عديدة، داخل هذا

---

(1) *Id.*, *Was heisst Denken?*, *op. cit.*, p.64; (trad. fr. p.56).

(2) *Id.*, «Die Sprache im Gedicht» dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.41; (trad. fr. p.49).

التمثيل للإنسان الأعلى. لكن سيكون من المهمّ في البداية، الانتباه إلى هذا المقطع. وما سيتعيّن اعتباره من قريب لاحقًا هو النقطة الثانية المتعلّقة بمصدر انطلاق الإنسان الذي يتجاوز، أي بمصير الإنسان التقليدي، هذا الإنسان الأخير. على مستوى ثالث، يجب اعتبار «أين سيتجه» ذلك الذي يتجاوز، أي الأهمية التي سيكتسيها هذا الإنسان في الأخير.

بخصوص النقطة الأولى، فإن العبور لن يصبح واضحًا بالنسبة لنا، إلا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار، النقطتين الثانية والثالثة «انطلاقًا من» و «أين سيتجه». الإنسان الذي سيتجاوز وسيصبح إنسانًا آخر بواسطة هذا العبور. فالإنسان الذي سيعمل على تجاوزه وسيتركه وراءه، هو الإنسان التقليدي. وقد وصفه نيتشه، عندما أراد التذكير بتحديده الأساسي الذي ما زال قائمًا، بأنه حيوان غير محدّد بعد. يتعلّق الأمر إذن بصيغة: *Homo est animal rationale* **الإنسان حيوان عاقل**. فكلمة حيوان *animal* لا تعني مجرّد «كائن حيّ». ذلك أن النبات يعتبر أيضًا «كائنًا حيًّا». إلا أننا لا يمكننا القول إن الإنسان «نبات عاقل». لفظة *animal* **حيوان** تعني البهيمة وكلمة *animaliter* تعني (لدى القدّيس أوغسطين Saint Augustin مثلًا) «بهيميًّا». فالإنسان بهيمة عاقلة. هكذا، سيكون العقل هو إمساك ما يوجد، وهو ما يعني دومًا وفي الوقت نفسه: ما يمكن وما يجب أن يكون. الإمساك يشمل، وهو يشمل بدرجات: تحمّل، تلقّى، باشر، ولج، بمعنى «الحديث تمامًا». في اللاتينية يعبّر عن «الحديث تمامًا» بكلمة *reor*، وتقابلها في اليونانية لفظة *réå* (بلاغة)، وهي مَلَكة مباشرة وولوج شيء معيّن. و *Reri* هي *Ratio* **عقل**). لذلك فإن، (*animal rationale* باللاتينية، أي الحيوان العاقل) هو البهيمة التي تحيا عبر الإمساك، بمختلف الطُرق التي تحدّثنا عنها. فالإمساك السائد بالعقل، يوضّح الغايات، ويضع القواعد، ويتوافر على الوسائل، وينظّم جميع الأشياء وَفْق صيغ الفعل. وينبسط إمساك العقل في مختلف «ترتيباته» التي هي قبل كلّ شيء عرضٍ. هكذا يمكننا القول أيضًا *Homo* est *animal rationale*، بمعنى الإنسان بهيمة تعرض. البهيمة العادية، مثل الكلب، لا تعرض شيئًا أبدًا. فالكلب لا يمكنه أبدًا أمام **الذات** أن يعرض [138] شيئًا، لذلك، يجب الإمساك به كبهيمة. فليس بإمكانه أن يقول «أنا». وبشكل عام، لا يستطيع «القول». على العكس من ذلك، يعتبر الإنسان، حسب مذهب الميتافيزيقا، بهيمة تعرض، حيث تعود إليها القدرة

على القول، بشكل مخصوص. انطلاقًا من هذا التحديد لكينونة الإنسان الذي لم يتمّ التفكير فيه أبدًا بشكل كامل أو أكثر أصالة، سينبني مذهب الإنسان بوصفه شخصًا، وهو المذهب الذي سيعرض لاحقًا بطريقة لاهوتية. فلفظة *persona* تعني القناع المسرحي الذي يقرع جرس قوله من خلاله. وبكون الإنسان ماسكًا، فهو يمسك ما هو موجود، ويمكن التفكير فيه بوصفه *persona*، أي قناع الكينونة[1]. [139]

(1) M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, *op. cit.*, p.64-66, (trad. fr. p.56-58).

الجلسة الثانية عشرة

سبق أن تحدّثنا عن أمر لن أعود إليه، وهو «البلد»، *das Land*، كما حلّلنا مفارقات حلقة معيّنة لما يمكننا تسميته، بلغة ليست هي لغة هايدغر، بالوعد الثوري. طبعًا، فلم يتحدّث هايدغر في هذا المقطع عن الحلقة، خوفًا من رؤيتها مملوكة من جديد، بفكر من نموذج هيغيلي. لكنه تحدّث فعلًا عن الوعد مرتين، وهو ما سبق أن أكّدت عليه كثيرًا. هو وعد ثوري بمعنى انقلاب النهار أو السنة؛ على اعتبار أن ما هو مبكر أكثر، أي ما هو أقدم، يظلّ واعدًا أكثر مما هو مبكر أقل. فالمساء *am Abendland*، وفي بلد المساء، ما يميل صوب ما هو مبكّر أكثر، يَعِدُ أكثر مما ليس قديمًا ولا صباحيًا بما فيه الكفاية، كما هو الشأن بالنسبة للغرب الأفلاطوني – المسيحي. سبق أن تتبّعنا أيضًا طريق الانتقال *Übergang* والخطوة المتجاوزة *Überschritt*؛ وهي الخطوة المتجهة صوب بلد الغريب أو نحو البداية التي ما زالت مخفيّة في بلاد الغرب. تتبّعنا أيضًا هذا الانتقال أو الاختيار *Über-gang* أو *Schritt* حتى بلغنا منطقة [مؤلّف] **ما الذي يعنيه التفكير؟** حيث ذكر هايدغر **الإنسان الأعلى** *Übermensch* لنيتشه، الذي يتجاوز الحيوان، والبهيمة والحيوان العاقل (*animal rationale*)، بوصفه حيوان العقل الممسك، والآخذ، والفاهم، وتعرّفنا على المقطع برمّته الذي يربط بين العقل والإمساك *Vernunft* و *vernehmen* (أمسك، أخذ، فهم، تصوّر، إلخ.). وهو خطاب عن إنسان العقل الممسك الذي يظلّ أقدم إنسان، لكنه غير قديم كفاية، وبالتالي غير شاب كفاية، فهو غير منتظر، ومحروم من المستقبل.

واليوم، نعود مرة أخرى إلى هذا القسم الثالث من النص عن تراكل،

وإلى شبه انغلاق الدائرة، وتأويل «الواحد» «*Ein*» ضمن «Ein *Geschlecht*»، الذي سبق أن عالجناه بنوع من التلميح عند بداية هذا المسار. ففيه تمّت تعبئة معجم الضربة والبصمة أو [141] الدمغة (*Schlag*) برمّتها، وسنجد صعوبة أكثر مما مضى، في ترجمة مفردات هذا المعجم.

اقترح هايدغر بألّا يكون الرحيل (*Abgeschiedenheit*) الذي يختفي فيه **الغرب** *Abendland*، غارقًا بل منتظرًا لساكنيه مثل بلد الوعد، ما دام كلّ بلد يَعِد بالإقامة. عندئذ، تساءل وكأن الأمر نزل فجأة بدون تحضير الطريق: «هل كان ذكر قصيدتين لتراكل لـ *Abendland*، وليد المصادفة (*Zufall*)؟»[1]، حيث ظهرت التسمية في عنوانها أيضًا. فعنوان إحداهما هو «Abendland»، وقد ذكر هايدغر هذه القصيدة فقط، دون تذكيرنا بوجود أربع صيغ لها وبأنها تنتمي إلى ديوان *Gesang des Abgeschiedenen* **نشيد الراحلين**، أما القصيدة الثانية التي ذكرها أيضًا، فعنوانها هو «Abendländisches Lied **نشيد غربي**» (بديوان **سباعية الموت** *Siebengesang des Todes*). سيعلن هايدغر، دون مزيد من التوضيح، بأن هذه القصيدة «تنشد عين ذات (*das Selbe*) تمّ إنشاده في *'Gesang des Abgeschiedenen'*[2] **نشيد الراحلين**». وقد وضع العنوان بين مزدوجتين في نصه، للإحالة إلى الديوان الذي توجد فيه القصيدة الأخرى - والملاحظ أن الترجمة الفرنسية التي أزالت المزدوجتين، وكأن الأمر لا يتعلّق بعنوان (قصيدة أو ديوان)، ستصبح في هذه الحالة غير مفهومة تقريبًا -. بدون مزيد من التحفّظ، سيستشهد هايدغر بثلاثة أبيات فقط من هذه القصيدة؛ بداية سيهتمّ بالبيت الأول وبجزء من البيت ما قبل الأخير. ولن يهتمّ بشيء آخر داخل القصيدة، لا بتركيبها ولا بمختلف الصور التي تتشكّل عبرها أو تنتقل، فلا شيء يهمّه في ذلك. ما يربط بين هذين البيتين، أي البيت الأول وجزء البيت الآخر، وما سعى هايدغر إلى إبرازه، تاركًا الباقي في ظلمة الليل، هو

---

(1) *Ibid.*, p.74; (trad. fr. p.79).

(2) *Ibid.*

من جِهة العبور الدلالي، إن صحّ القول، من ضربة معيّنة (*Schlag*) داخل كلمة مركبة (*Flügelschlag*) ضربة جناح إلى **الغشلخت** حيث توجد كلمة *Schlag* ذاتها هذه المرة، مدرجة داخل تركيب معيّن. وقد مُحِي هذا المقطع تمامًا بالترجمة الفرنسية. من جِهة أُخرى، وبحركة غريبة لا يمكننا التعرّف عليها (وقد استغرق مني إدراكها وقتًا لا بأس به) إلا إذا ما اطّلعنا على القصيدة، استغل هايدغر بجرأة علامات الوقف في هذه الأخيرة. وسأحاول تفسير ذلك. يتعلّق الأمر بكلّ تأكيد، ما دام المهمّ في كلّ هذا، هو فكر معيّن عن الاثنين، بالاختلاف [142] كثنائية وباللعب بين عدة ثنائيات، على الأقل باثنين مضاعفين (وتتذكّرون كيف أننا واجهنا من قبل الالتباس، *Zweideutigkeit*، ثم الالتباس المضاعف والمعنيين المضاعفين)؛ فالأمر يتعلّق هنا للتذكير، بنقطتين مضاعفتين، بمزدوج *Doppelpunkt*. هناك زوج أول بعد البيت الأول، ثم «*ein zweiter Doppelpunkt*»[1]، على مشارف البيت ما قبل الأخير.

يقول هايدغر إن البيت الأول هو «صراخ (*Ruf*) ونداء ينحني *sich neigend* [ينحني ربما لإلقاء التحية، بالنسبة للترجمة الفرنسية هو 'تحية']، (بطريقة مندهشة أو مدهشة *staunend* مذهلة حسب الترجمة الفرنسية)[2]. هذا البيت هو (كما استشهدت به في البداية)[3]:

O der Seele nächtlicher Flügelschlag:

من النفس الليلية ضربة جناح[4].

أبقت النقطتان هذه «الضربة» *Schlag* معلّقة. فكيف أوّل هايدغر هاتين النقطتين بالبيت الأول؟ سيعتبر بأن ما يلي: أي القصيدة برمّتها، وبعبارة أُخرى أربعة مقاطع من اثنين وعشرين بيتًا، أو في كلّ الأحوال عشرون بيتًا حتى ظهور

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

(3) J. Derrida, «La main de Heidegger (Geschlecht II), dans *Psyché*, *op. cit.*, p.444.

(4) Trakl, «Abendländisches Lied», p.74, «Chant occidental», p.79.

النقطتين التاليتين، هي تفسير متضمّن في إعلان هاتين النقطتين، بمعنى ما. والحال، أن المقاطع الأخرى تتضمّن أيضًا نُقَطًا وفواصل، ونُقَطًا- فواصل. لكن، بالنسبة لهايدغر، كلّ ما يلي النقطتين الأُوليتين والضربة *Schlag* **بضربة الجناح** *Flügelschlag*، سيستجيب لهذه الضربة وسيحدّدها، ويُنجزها، ويصفها باعتبار أنها طيران متوقّف، يحافظ على ضربة الجناح هاته، إلى حين ظهور النقطتين الثانيتين *Doppelpunkt*، بعد البيت العشرين وقبل «Ein *Geschlecht*»، الذي سيستجيب بمعنى ما «الضربة الجناح» (*Flügelschlag*) الأساسية.

جدول

O der Seele nächtlicher Flügelschlag:

من النفس الليلية ضربة جناح

....

عشرون بيتًا

....:

Ein *Geschlecht*

غشلخت واحد [143]

لا يستشهد هايدغر بأيّ شيء آخر، فهو لا يذكر العشرين بيتًا، ولا البيتين الأخيرين، ولا حتى البيت الشعري الذي توجد به الزوج الثاني:

Aber strahlend heben die silbernen Lider die Liebenden:

لكن الأناشيد الفضية، المشعّة بطريقة متألّقة، تسمو بالمحبّين، العاشقين(1):

إذا كان هايدغر قد أعفى نفسه من ذكر القصيدة (*erläutern*) أو توضيحها برمّتها، داخل الفاصل بين النقطتين المتكرِّرتين، فلأنه اعتبر من الطبيعي أن

---

(1) *Id.*, «Abendländisches Lied», dans *Das dichterische Werk*, *op. cit.*, p.66-67, «Chant occidental» dans *Crépuscule et déclin et autres poèmes*, *op. cit.*, p.154.
أما الكلمة الألمانية «Lider»، التي ترجمها دريدا بـ «أناشيد» (ربما بسبب مجانستها لكلمة «Lieder»، فتعني بالأحرى «الجفون».

تصف القصيدة المعنونة بـ «نشيد غربي»، الانتقال من المشرق إلى المغرب، ومسار الشمس والفصول، والسنة من الشرق إلى الغرب، وهنا أيضًا عملت الترجمة الفرنسية على محو الكلمات الثلاث التي أشار هايدغر من خلالها إلى تتمة القصيدة، وذلك باستخدام ثلاث كلمات أُخرى. تقول الترجمة:

«[...] ما يلي [أي ما يلي أُولى النقطتين في القصيدة]، يفهم داخل الكلّ عينه، إلى حين بلوغ مقطع بعد المساء عند الشروق [وهو ما كتبه هايدغر كـالآتـي: *Der Vers endet mit einem Doppelpunkt, des alles ihm Folgende einschließt bis zum Übergang aus dem Untergang in dem Aufgang*][1].

Gang هي السنة (*Jahr*) وما يمرّ، وأنتم تتذكّرون ذلك (شرح...)[2]. وبإمكاننا التأكّد من هذا الأمر بالفعل، رغم عدم وجود أيّ استشهاد لهايدغر؛ ففي المقطع الأخير، وبعد أن تحدّث المقطع السابق عن «راحة المساء» (*Ruh des Abends*) ضمن ثلاثة أبيات بعد: *«O, die bittere Stunde des Untergangs»*[3] بعد أن قام النشيد بتمجيد العاشقين وتبجيلهم، وبعد كلمة *«Liebenden»* (العاشقين)، سنجد ثاني **النقطتين** *Doppelpunkt*. ففي هذا المكان من القصيدة، بعد المساء [144] *Untergang*، عند الشروق (*Aufgang*)، كما افترض هايدغر، نجد النقطتين من جديد، وبعدهما الكلمة البسيطة والكلام البسيط (*«ihm folgt das einfache Wort»*)[4]؛ أي الكلمات البسيطة جدًا التي ستقول البسيط وهو الواحد:

«[...] **غشلخت** واحد» *Ein Geschlecht*، وقد تمّ التشديد [يقول هايدغر] على كلمة «واحد» (*Ein*)[5].

---

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.74 (trad. fr. p.79)

(2) Cf. *Supra*, p.66.

(3) Trakl, «Abendländisches Lied», dans *Das dichterische Werk*, *op. cit.*, p.66-67; (trad. fr. p.154)

(4) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.74 (trad. fr. p.79)

(5) *Ibid.*

تعبّر كلمة *betont* على ما تمّ التشديد عليه، وهذا أمر مهمّ، لأنه سيسمح بالإعلان على أن هذا التشديد كنبرة مدموغة، هو تشديد داخل النشيد والقصيدة؛ وينبغي إنشاده كما يقول هايدغر، وكما تتذكّرون ذلك - فضلًا عن كون القصيدة تحمل في عنوانها كلمة «*Lied*» وعن كون البيت السابق على النقطتين يذكر «*die silbernen Lider*»[1]؛ ويقدّم هذا التشديد كنبرة مدموغة، النبرة الأساسية *Grundton* للقصيدة، وهو لا يقتصر على هذه الأخيرة، بل يعبّر عن **غديخت** تراكل الصامت، بوصفه مكانه الخاص به. وهذا المكان الخاص هو الواحد *Ein* والنبرة المدغومة للواحد داخل التركيب التعبيري (syntagme) «Ein *Geschlecht*».

استمدّ هايدغر حجّته أو دعّمها بالأحرى، من كون هذه الكلمة حسب علمه «هي الوحيدة التي تمّ التشديد عليها في العمل الشعري لتراكل برمّته»[2]. وبديهيٌّ أن الكلمة المطبوعة لم تكن مشدّدة طبعًا، فإن ما ندعوه التشديد هنا، لن يكون في هذه الحالة وبألفاظ الطباعة، الوضع بخط مائل كما تقتضي العادة غالبًا، بل فسحة (espacement) إضافية؛ ولم يقلْ هايدغر «الكلمة الوحيدة المكتوبة بخط مائل»، كما جاء في الترجمة الفرنسية، بل قال حرفيًّا: «*Es ist, soweit ich sehe, das einzige gesperrt geschriebene Wort in den Dichtungen Trakls*»[3]. وتعني *sperren* في سنن الطباعة، وسّع [بين الكلمات]. بعد النقطتين الثانيتين، لن يستجيب **الواحد** («*Ein*») في «**غشلخت** واحد» فقط، لأول ضربة جناح *Flügelschlag* معلّقة من طرف أولى النقطتين، بل سيمنح بوصفه مشدّدًا *betont*، النغمة الأساسية [145] ليس فحسب، **للغديخت** هذا بوصفه مكانًا لهذه القصيدة، بل **لغديخت** تراكل برمّته. ويبدو

---

(1) بخصوص الخلط بين كلمتي «*Lider*» و «*Lieder*»، انظر ملاحظتنا بالهامش 1 في الصفحة السابقة.

(2) *Ibid.*

(3) Cf. *Supra*, p.46.

هذا الأمر مفرطًا بوصفه نظرة خاطفة (*Blicksprung*) وقفرة تأويلية لضربة الجناح. وفعلًا هناك ضربة جناح ونظرة خاطفة، مدهشتان. لكن علينا أن نتذكّر بأن هايدغر قدّم في بداية النص تفسيرًا عن ضرورة الضربة وكذلك بالنسبة إلى القفزة، بالنسبة للنظرة الخاطفة (*Blicksprung*)[1]. على أيّ حال، فإن هايدغر لا يقول عن «**الواحد**» في «**غشلخت** واحد»، إنه تنغيم أساسي، بل هو يخفي في ذاته هذا **النغم** الأساسي *Grundton*. ويحافظ عليه ويحجبه ويخبئ، (*birgt*). يختفي هذا الأخير إذن، داخل كلمة ويحتمي بها، دون أن يفصح عن ذاته أو يتمظهر، مثل تنغيم غير مسموع في حدّ ذاته أو مسموع فقط من خلال تنغيمات موسومة، أو ما وراءها، فهو الذي «يعمل **غديخت** هذا **الشاعر** *Dichter* [المتفرّد]، على كتم سرّه (*das Geheimnis schweigt*)»[2]. والملاحظ، أن الترجمة الفرنسية لم تنتبه إلى تَعْدية (transitivité) فعل *Schweigen*، عندما قابلته بـ «يظلّ مضمرًا» («يظلّ نظم الشاعر مضمرًا»)، علمًا بأن هذا الفعل سيذكر مرتين بعد قليل، كما أنه واضح هنا: يكتم **الغذيخت** السرّ، *Geheimnis*، مثلما يحدث في المسكن والمنزل *heim*، إلخ. **فالغديخت** ليس صامتًا فحسب، بل يُمكننا القول إنه يكتم بفعالية وبشكل متعدّ، على أيّ حال. في الصفحة التالية، سيُلحّ هايدغر مرتين على الخاصّية المتعدّية لفعل *schweigen* أولًا، في بيت شعري لتراكل وهو: *«Es schweigt die Seele den blauen Frühling»*، [تسكت النفس عن الربيع الأزرق؛ ولم تبدأ الترجمة الفرنسية بكلمة 'في الحقيقة'، لإبراز القَلْب (inversion) في نظام العبارة][3]؛ ثانيًا في كلمة *«sprach»* ضمن «نشيد كاسبار هاوزر» («Kaspar Hauser Lied»).

---

(1) Cf. *Supra*, p.46.

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.74 (trad. fr. p.79).

(3) Trakl, «Im Dunkel», p.75; «Dans l'obscur», p.80.

Gott sprach eine sanfte Flamme zu seinem Herzen:
O Mensch!

تكلّم الإله شعلة لطيفة مخاطبًا فؤاده:
أيها الإنسان![1] [146]

ما هي إذن وحدة هذا **الواحد** الذي سكت عنه **الغديخت** <؟> أي وحدة هذا **الغشلخت**:

«وحدة هذا **الغشلخت الواحد** (*Die Einheit des* einen *Geschlechtes*) تنبثق من *entquillt dem Schlag* [ستقابل الترجمة الفرنسية *Schlag* بلفظة أرومة، طبعًا ولكن الكلمة تعني أيضًا الضربة. أي ضربة بالضربة] انطلاقًا من الرحيل والانفصال (*der aus der Abgeschiedenheit her*) وانطلاقًا من السكينة الأكثر هدوءًا التي تسود داخل الرحيل (*aus der in ihr waltenden stilleren Stille*)، أيضًا انطلاقًا من «أساطير الغابة» هاته [نسيت الترجمة الفرنسية المزدوجتين في «*Sagen des Waldes*» قول الغابة»]، وانطلاقًا من «قياسها وقانونها» [«*Maß und Gesetz*»، ومرة أخرى > تمّ إغفال المزدوجتين في الاستشهاد وليس في القصيدة]، عبر «المسالك القمرية للراحلين» [هنا أيضًا نُسِيَت المزدوجتان[2] في الاستشهاد ببيت من قصيدة أخرى: *durch* «*die mondenen Pfade der Abgeschiedenen*»]، تنبثق إذن من الضربة التي تجمع (*versammelt*) شقاق الجنسين أو النوعين *Zwietracht der Geschlechter* ببساطة، بكلّ بساطة (*einfältig*) داخل ما هو ناعم، داخل الثنائية الأكثر نعومة (*santftere*) *Zwiefalt*[3].

الضربة أو الأرومة *der Schlag*، هي ما يجمع (وإذًا فهي تشكّل المكان)، إنها تجمع بكلّ بساطة وداخل ما هو بسيط (*einfältig*)، الشقاق (أو الثنائية الصراعية)، داخل الثنائية اللطيفة والناعمة. تجمع الضربةُ **الشقاقَ** *Zwietracht* داخل **الثنائية**

---

(1) *Id.*, «Kaspar Hauser Lied», p.75; «Chant de Kaspar Hauser», p.80.

(2) بالفعل، فإن الطبعة الفرنسية لسنة 1976 التي رجع إليها دريدا، أغفلت دومًا تقريبًا وضع المزدوجتين، وهو ما تداركته لحسن الحظ، طبعة سنة 1981.

(3) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.74 (trad. fr. p.79-80)

Zwiefalt. تضرب بين ضرب الاثنين، ثنائيتين أو اختلافين **للغشلخت** - هما اختلافان جنسيان، لكنهما ليسا فقط جنسيين، لأن دلالة الجنسانية هنا، مغلّفة داخل تعدّد معاني **غشلخت**، وربما يبرز الشقاق *Zwietracht* وحرب الجنسين، عندما ينفصل عن تعدّد المعاني المذكور ويتعدّد بوصفه جنسيًا فحسب. يتعلّق الأمر ببساطة ولطافة الاختلاف، اللتين تعلنان عن نفسهما بوصفهما ما هو مستقبلي أو ما هو قديم جدًا داخل الرحيل أو الانفصال، وفي ما وراء الغرب الأفلاطوني-المسيحي. فهذا الاختلاف يتعلّق بضربة، بوصفه كذلك، أو أيضًا بأرومة بوصفها بصمة[1]. تضرب هذه البصمة الواحد، [147] ووحدة الواحد داخل الإثنين - وسنرى كيف أن الواحد لا يتعارض مع الاثنين، وفي الحقيقة، فهو لا يتميّز عنهما -. ويتعيّن علينا القول أيضًا، رغم أن هايدغر لا يشير إلى ذلك صراحة، إن دمغة الواحد هاته داخل **الغشلخت**، هي دمغة الكلمة التي تجمع داخل الواحد وداخل الوحدة الجامعة لكلمة «**غشلخت**»، كثرة الدلالات هاته، التي تقوم ضرباتها بعلامة واحدة وكلمة واحدة، وهي الكلمة التي تتحدّث عن التجمّع (*Ge* -)، بختم تناغمها. سيصرّ هايدغر وسط الفقرة التالية، على أن لفظة «**غشلخت**» تحافظ بذلك على (كثرة الدلالات التي سبقت الإشارة إليها)[2]، «*seine voll bereits genannte mehrfältige Bedeutung*».

«لا يعني «**الواحد**» داخل تعبير «**غشلخت واحد**»، «**واحدًا**» بدل اثنين»[3].

لا يتعلّق الأمر باختيار حسابي. فهذا الأخير يُشير إلى أشياء وإلى سلاسل منفصلة، هي موضوعات في متناول اليد *vorhanden*. سنقول دون الرجوع هنا إلى أيّ ملاحظة تفسيرية لهايدغر، بأن **الغشلخت** ليس موضوعًا، ولا كائنًا في **متناول اليد** *vorhanden* وقابلًا للحساب. فهو أكثر أصالة من هذه

---

(1) نقلنا العبارة كما هي موجودة في المسودة المرقونة.

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.74 (trad. fr. p.80)

(3) *Ibid.*

الموضوعية. كما أن الواحد والاثنين لا يتعارضان بداخله. وإذا أردنا بسط ليس فقط، ما هو منطقي أو أنطولوجي، بل تفكيك المنطق والأنطولوجيا الكلاسيكية - الأفلاطونية - المسيحية - المعنيّة داخل النص برمّته، فإنه من واجبنا القول إن قابلية الحساب المموضع (objectivante) هي بالضبط، نتاج امتياز ممنوح من طرف الميتافيزيقا الغربية التي فضّلت شكل موجود في **متناول اليد** *vorhanden* (جوهر، موضوع، ذات) قابل للحساب وللترييض (mathématisation)، أخفت فيه جانبًا من **الغشلخت** ومن الاختلاف اللطيف؟. . .

إذا كان الواحد في «**غشلخت** واحد» لا يستطيع قول واحد بدل اثنين، «فإنه لا يعني أيضًا عدم تميّز التساوي التافه (*einer faden Gleichheit*، التساوي غير المتميّز) وتجانسه (*Einerli*)»[1]. يجب أن نوضح - وهو ما يشبه ضربًا من اللاهوت السلبي **للغشلخت** في الأقل، بحيث لا يمكننا بلوغه [148] إلا بنفي جميع الإسنادات وإزالتها تباعًا: إذ إن حمل (attribution) منطق الحكم بأن (س) هي (ب)، هو موضوع المساءلة هنا: **فالغشلخت** ليس هذا أو ذاك - يجب أن نوضح إذن وبشكل سلبي، كيف أن «**الواحد**» في «**غشلخت** واحد» ليس هو «الجنسانية الوحيدة ولا عدم تميّز الجنسين» (*Eingeschlechtlichkeit* أو *Gleichgeschlechtlichkeit*)[2]. فنحن لا نوجد هنا أمام أسطورة الخنثية (androgynie) أو التخنّث (hermaphroditisme) ولا داخل عودة نكوصية إلى الجنسين بوصفهما واحدًا، بل داخل تجربة مغايرة للاختلاف الجنسي، في الأقل إذا ما تتبّعنا مقصد النص، وهذا التوضيح السلبي.

زيادة على ذلك، فإن وحدة الواحد هاته ليست مُعطاة ولا واقعة أو مُعطى، إنها حركة وتحفيز، ونكاد نقول رغبة، لو لم تكن هذه الكلمة، التي لم يستعملها هايدغر، حاملة لمتضمّنات كثيرة، يتعيّن التعامل معها بحذر. ليس

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.74 (trad. fr. p.80)

(2) *Ibid.*

هناك واحد او وحدة الواحد، بل حركة الاتحاد؛ وليست هذه الحركة ذاتها متجلّية، بل تختفي، وتختبئ، وأسكتها **الغديخت**، من جِهة أُخرى. وقد كتب هايدغر في عبارة تعرّضت لسوء التعامل أيضًا من طرف الترجمة الفرنسية، ما يلي:

> «داخل النغم المدموغ (*betonten*) لـ «**غشلخت واحد**»، يختفي (*verbirgt sich*) هذا الموحّد (*jenes Einende*): وليس «هذه الوحدة» كما تقول الترجمة الفرنسية)، الذي يوحّد ويجمع (*einigt*)، انطلاقًا من الزرقة الجامعة (وليس «المجهّزة») لليلة الروحية. فالكلمة [ويتعلّق الأمر هنا بصيغة **غشلخت** واحد، بكاملها] تتحدّث انطلاقًا من النشيد [وإذًا من النغم المدموغ للنبرة بوصفها نشيدًا داخل الكلام] الذي ينشد المساء بداخله (*worin das Land des Abends gesungen wird*). بعد ذلك، تحتفظ كلمة «**غشلخت**» هنا، بالكمال المتعدّد للدلالات، الذي سبق ذكره. فهو يشير أولًا إلى النوع التاريخي المصيري للبشر، للإنسانية (*das geschichtliche Geschlecht des Menschen, die Menschheit*)، داخل الاختلاف الذي يفصلها عن باقي الكائنات الحيّة (نباتات وحيوانات). إثر ذلك، تشير كلمة «**غشلخت**» إلى كلٍّ من (أجيال) *Geschlechter* وجذوع، وأرومة، وعائلات هذا **الغشلخت الإنساني** *Menschengeschlechtes*. فكلمة «**غشلخت**» تشير في الوقت نفسه وفي أيّ مكان (*zugleich überall*) إلى **ثنائية الجنسين** *die Zwiefalt der Geschlechter*»[1]. [149]

يجب علينا التأكيد على تفرّد حركة هذا **الواحد**. ذلك أن الموحّد المقترن بتفرّد هذه الضربة (*Schlag*) أو هذه الدمغة، يؤدّي إلى بساطة، ليست شيئًا آخر غير الثنائية أو الثنائية البسيطة. فلم يَعُدُ هناك، أو بالأحرى لم يكن هناك ولن يكون هناك تعارض بين **الثنائية** *Zwiefalt* **والبساطة** *Einfalt*، عندما تبلغ الحركة نهاية مسارها، عند نهاية الليلة الروحية. وقد كانت لفظة *einfältig* (بكلّ بساطة، حسب ثني واحد) في الفقرة السابقة ظرفًا، أما في الفقرة

(1) *Ibid*., p.74-75; (trad. fr. p.80).

التالية، فأصبحت اسمًا. في الفقرة السابقة، سيقول هايدغر «تجمّع الضربة شقاق (*Zwietracht*) الجنسين بكلّ بساطة (*einfältig*) داخل ثنائية (*Zwieflat*) ثني مزدوج) ألطف وأهدأ»[1]. وفي الفقرة التالية سيقول «الضربة (*der Schlag*) التي تطبع (*der sie prägt*)[2] داخل بساطة '**الغشلخت** الواحد' (*in die Einfalt des* 'Einen *Geschlechts*' [. . .]»[3].

ماذا تفعل هذه الضربة، هذه الدمغة إذن؟ يقول هايدغر، إن هذه الدمغة تدمغ *Der Schlag schlägt*، وحسب هذه الحركة الخاصة بهايدغر، فإن ما يشبه تحصيل حاصل (tautologie)، يعني أيضًا وبشكل أعمق، أننا نواجه هنا دلالة ما لا يمكن أن يترك مكانه لما هو ميتا-لغوي، ولا يمكن أن يحدّد بشيء آخر غير ذاته، إلا إذا ما تمّ إدراج الدلالة التي يتعيّن تحديدها داخل الدلالة المحدّدة. ويفترض كلّ إسناد بخصوص *Schlag* ضربة، نوعًا من الضرب، والدمغ *schlagen* ويجب أن يكون مدموغًا ومطبوعًا، كما يفترض الضرب، مثلما يفترض أيّ تحديد للفظة *Sprache* **الكلام**، اللغة، كي لا يتسنّى القول إن اللسان هو أو إنه يفعل هذا أو ذاك، ما دامت قيم الكينونة والفعل غير ملائمة لاقتضاء *Sprache* **الكلام**: لهذا يتعيّن أن نقول *die Sprache spricht* **الكلام يتكلّم**، *das Ereignis ereignet* **الحادث يحدث** *der Schlag schlägt* **الدمغة تدمغ**. ولا يمكن أن تتفرّع هذه الدلالات. لكن كيف تدمغ الدمغة؟ هنا سأسجّل ثلاثة أشياء:

1. عكس ما يمكن أن نتصوّره تلقائيًّا، لا تقوم الدمغة بالتوقيع أو الختم، عندما يغلق التوقيع أو الختم [150]، ويختم ويتضمّن. فالدمغة هنا، هي على العكس، انفتاح وشقّ للطريق، ويمارس عنفها أو في الأقل قوتها

---

(1) *Ibid.*, p.74-75; (trad. fr. p.80).

(2) في نص هايدغر، لم يُصرّف فعل «طبع» (*prägt*) مع ضمير الفاعل، بل اتخذ بالأحرى صيغة المفعول به «*sie*» الذي سيعود إما إلى *Geschlechter* وإما إلى «ثنائية بسيطة» (*Zwiefache* Cf. *Ibid.*, p.74; trad. fr. p.80).

(3) *Ibid.*, p.75; (trad. fr. p.80).

مثل اختراق الطريق وشقّها، أي كتهشيم وتحطيم من أجل أُفق وممرّ وسبيل أو **طريق** *Weg*. إنه تحرّر إذن (وهذه الكلمة ليست لهايدغر) يمنح طريقًا ويفتحها، هنا حيث لم يكن هناك أو لم يَعُدْ هناك طريق. جاء في الفقرة نفسها ما يلي:

> «**الدمغة تدمغ** Le *Schlag schlägt* تقول [الفقرة نفسها] بوصفها تدمغ النفس [وهو ما يصعب ترجمته، إذ تقول الترجمة الفرنسية «تدمغ النفس بانفتاح من أجل طريق فصل الربيع الأزرق»]، كي تنخرط (*einschlagen läßt: Weg* *einschlagen* تعني السير على طريق ما)، وتحفّز النفس بدمغها على الطريق وتضعها بضربة على هذا الأخير وتطبع داخل النفس الحركة أو الطريق نحو فصل الربيع الأزرق (*den Weg in den blauen Frühling*)، إلخ.»[1].

في جميع الأحوال، تفتح الضربة الطريق، ولا ترسخ داخل بصمة أو طبعة. ولا يمكن أن يقال ذلك إلا داخل الاصطلاح الذي يوقّع هذا الخطاب برمّته (لا يمكن ترجمة كلمة *Schlag* والتعبير الاصطلاحي الذي يربطها بكلمة *Weg*).

2. يظلّ الطريق المفتوح، المشقوق (*via rupta*: سبيل، تحطيم، إلخ.)، رغم انفتاحه على المستقبل، وعلى الربيع أو الصباح المنتظر، طريق العودة. وتعني العودة حسب صورة الحلقة الإشكالية جدًا، التي تحدّثت عنها في المرة الماضية، أن ما هو مبكّر أكثر، ذلك الذي يكون وعده أكثر انفتاحًا على المستقبل، هو ما يعود إلى الأقدم منه، إلى ما هو مبكّر أكثر بعد السهر (veille). وهذه الكلمة ملائمة لتجميع كلّ هذه الدلالات في اللغة الفرنسية، فهي تحمل معنى الحراسة، والحماية داخل مخبأ، واليقظة والانتباه إلى السهاد، وإلى ما وقع البارحة، أي ما هو مبكر أكثر في صبيحة البارحة ما دام المساء قد أصبح الآن، داخل بلد المساء، هو المكان أو اللحظة التي ننتبه فيها إلى ما ينتظرنا وما وعدنا بها للغد، عشية الحالة التي نحن عليها. هكذا، ستعني العودة، تلك العلاقة بين هذه الأصناف من السهر. فكرة التجمّع،

---

(1) *Ibid.*

والضربة التي تجمع الشقاق عبر ثنائية لطيفة داخل ما هو بسيط، هي أيضًا فكرة اجتماع جديد يسمح بالعودة إلى [151] الطفولة، وهي الطفولة اللطيفة، الأكثر قدمًا وصبوة. فالعبارة التي تتحدّث عن «الضربة (*Schlag*) التي تنطبع داخل بساطة '**الغشلخت** الواحد' وتدمغ النفس بانفتاح يجعلها على الطريق نحو فصل الربيع الأزرق»، هي أيضًا العبارة التي تقول «تجلب الضربة (*zurückbringt*: يحمل بالمقابل، يوصل، يرجع) أرومة النوع الإنساني داخل لطافة الطفولة الهادئة أكثر»[1].

3. تسمح لنا قيمة العودة والتجمّع بالمقابل، أن نرى ربّما بوضوح أكبر، الرابطة بين قراءة هايدغر هاته وإشكاليتنا، ونقصد بها الجنسية والقومية الفلسفيتين، على افتراض أن هذه الرابطة ليست بديهية أو لم تَعُد كذلك بالنسبة إليكم. طبعًا، فإن الأمر لا يتعلّق بالأمة، في معناها الحصري والمألوف، لأن هايدغر كان سيحتجّ بشدة على هذا الاختزال؛ حيث سيبيّن بأن مفهوم الأمة مثل ادّعاء القومية، خاضعان لميتافيزيقا لم تحظَ فيها موضوعة **الغشلخت** بالتفكير بما يكفي من الأصالة، فهما خاضعان بالضبط لتدهور الإنسانية المتحلّلة التي فقدت «مسكنها» (*«Heimat»*)، وتاهت بين قطبين متناظرين ومتناقضين، لكنهما غير منفصلين، وهما الكسموبوليتية والقومية، بوصفهما مشتركتين في الاجتثاث نفسه، حسب منظور **الكلام** (*Sprache*)، إلخ.

ومع ذلك، فإننا نتعرّف بكلّ تأكيد، ودون أن نرفض تمامًا هذا المستوى من الاعتراض الصادر عن هايدغر، على موقف قومي نموذجي، داخل هذا النفي وهذا المستوى، أو في الأقل، على موقف يضمن الأساس الأخير لكلّ قومية. فترسيمة (schème) العودة هي الموضوعة التي تتحدّد من خلالها، وبشكل نموذجي، لا أقول القومية، بل كلّ قومية، والقومية برمّتها؛ في هذا

(1) *Ibid.*

الإطار توجد كلمة - وهي «*Heimkunft*» (العودة إلى المسكن، إلى البلد، إلخ.) - يصعب تصوّر القومية بدونها. ويمكننا الذهاب أبعد من ذلك، وإن كنت لا أتوافر على الوقت ولا على الرغبة حقًّا، في البحث هنا عن الأمثلة وفحصها من هذا المنظور، علما بأن هذا الأمر سيكون سهلًا. يمكن لهذه العودة، بوصفها عودة إلى الأصالة ربّما أن تكون عودة إلى ثني متجدّد، أو إلى تحضير لصباح جديد أو لقفزة جديدة. فبإمكان خط هذه الحلقة القومية، من جانب آخر، وليس في الأمر أيّ تناقض ما دمنا نتوافر على نموذج له في الشكل الآخر للطريق الذي وصفه هايدغر هنا، أن يتألّف أو يتناوب مع خط آخر؛ [152] وهو خط السفر، والطريق المنفتح على المغامرة ونسق الطريق، وما يدمغ منذ الافتتاح **سبيلًا جديدًا** *via rupta*، من أجل مسكن جديد؛ وهنا نجد داخل تبعية هذا الخط الآخر أو حركيته، التوسّع الاستعماري، والمستقبل كمغامرة للثقافة أو الاستعمار أو المسكن المزروع والمستعمر انطلاقًا من سُبُل جديدة، بدل أن نجد الثني المتجدّد الذي يحنّ إلى المسكن الأصلي.

وإذا ما كنت أشعر بأن هذه الإقامة قرب نص هايدغر، لا تبعدنا عن إشكالية الأمة الفلسفية، فذلك لا يرجع فقط إلى الموضوعات والحوافز، ولنقل أيضًا المضامين التي نعالجها.

إنني أحاول القيام بهذه القراءة، مع كلّ الصعوبات التي تعترضها، والمتجلّية في تمرير لغة وكتابة تقاومان بقوة اللغة الفرنسية بكلّ تأكيد كما ترجمتها؛ وغالبًا ما تكون هذه الأخيرة هي المطالبة بأن تنقل وتترجم إلى ألمانية هايدغر؛ هناك أيضًا صعوبات في ترجمة هذا النص أو هذه الفكرة داخل خطاب بيداغوجي وعلى أيّ حال، داخل حلقة دراسية. وستكون الصعوبة مختلفة لو حاولت القيام بالتجربة نفسها، انطلاقًا من حلقة دراسية لهايدغر بالألمانية. فهذا النص حول تراكل يتوافر على نمط، وعلى صنف من المسار، وعلى طريقة في التقدّم، لا يستجيب دائمًا للمعايير وللأسلوب،

المنظّمة لحلقات هايدغر الدراسية عمومًا. يرجع ذلك أيضًا، ليس هذا فقط، بل أيضًا إلى واقع كون النص هو نص محادثة *Gespräch* **غشبراخ** مع الشاعر.

وأنا أشتغل على هذا النص تساءلت: أين يمكن أن نجد فيلسوفًا وهل بإمكاننا أن نجده داخل لغة أخرى وتقليد فلسفي قومي آخر، هو في الآن نفسه، أستاذ عظيم للفلسفة الجامعية، يقوم بهذه الممارسة ويعامل اللغة بهذه الطريقة، ويدخل في **غشبراخ** مع شاعر وقصائد معاصرة تقريبًا ومنتمية إلى لغته الوطنية؟ هل لديكم نماذج مماثلة في اليونانية؟ كلا، حسب علمي. وفي اللاتينية؟ كلا، حسب علمي. وفي الإنجليزية أو الإنجليزية - الأمريكية؟ كلا، حسب علمي. وفي الفرنسية؟ إذا كانت موجودة فيها، فيجب أن تكون على ما أرى، بأسلوب مغاير، وأعتقد أننا سنتبيّن بداخلها آثار مرور هايدغر، إن لم نقل النموذج الهايدغري.

من هنا، فإن إثارة هذه الأسئلة، وإجراء هذه التلوينات المتخيّلة، والشعور أثناء القيام بذلك، بهذه الخاصيّة الاصطلاحية (idiomaticité) للحركة الهايدغرية، هي [153] إبراز الاختلافات القومية ومعالجة مسألة القومية في الواقع، عمليًا وتطبيقيًا. لماذا نرى أن ما قام به هايدغر، لم يحصل أبدًا في أيّ لغة أخرى، ولا في أيّ تقليد قومي آخر؟ ما مصدر ذلك؟ وما سببه؟ لتصفية هذه الأسئلة، يجب علينا التوضيح بأن هايدغر لا يفكّر هنا وبكلّ بساطة، بوصفه فيلسوفًا؛ بل يفكّر في ما وراء الفلسفة، ويسائل هذه الأخيرة بالضبط؛ يجب التوضيح أيضًا بأن هذه المساءلة لا تكتفي بالاستشهاد بالشاعر أو باستدعاء الشهادة الشعرية. فهي تعرف أو تفترض في الوقت نفسه، أن تعريف *Gespräch* أو *Zwiesprache* **كلام بين اثنين** هو أساسي، بين المفكّر والشاعر، حيث يتفاهمان من العلو نفسه، وإن شئت قلت (من «قمّتين»)، على ماهية *Sprache* (هذه الكلمة التي يتعذّر ترجمتها). وتعتبر **غشبراخ**، وإمكانيتها، وتعريفها، وانتظارها، ووضعيتها، مستحيلة تمامًا، ومجهولة، وممنوعة أو مرفوضة في أيّ مكان، خارج ألمانيا، وربّما في جميع أرجاء ألمانيا الحالية.

ويمكننا خلال المناقشة التي سأخصّص لها بعض الوقت في هذا اليوم وفي المرة المقبلة، العمل جميعًا على تصوّر الشكل، والحركة، والأسلوب، والحُجَج التي قد تدعم هذا الإقصاء وهذه الاستحالة، في المناطق الوطنية التي ذكرتها قبل قليل وهي، اليونان، والعالم اللاتيني، وفرنسا، وإنجلترا، والولايات المتحدة وأيضًا مناطق وطنية أخرى يمكننا التفكير فيها كذلك، وهي من هذا المنظور، كثيرة وأصلية أكثر. ولا أعني هنا، أن هذه الإمكانية هي ابتكار لهايدغر، رغم أنها تظلّ بمعنى ما، وحسب علمي، وحيدة تمامًا وتعتبر توقيعًا وحيدًا. بالمقابل، ما كان لهذه الوحدانية ذاتها، أن تكون ممكنة بدون تقليد أو ذاكرة، بدون حضور صنف معيّن من **النّظم** *Dichten* داخل لغة ألمانيا وتاريخها، وبدون وجود هولدرلين أو تراكل مثلًا.

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار هذه الوحدانية، وهي التي تجمع الوحدانية المسمّاة أو الموقّعة من طرف هايدغر والوحدانية المسمّاة «لغة ألمانية» و**غديخت** هولدرلين أو تراكل، أي نوعًا من الخاصّية الشعرية (poéticité) الألمانية، وهي منظومة تتجاوز في الأقل، ما ندعوه بألمانيا عمومًا، فإننا نجد تفرّدا، يندرج كيفما كانت صيغة تعريفنا له، ضمن علاقة أساسية، لا انفصال فيها، لأنها فريدة من نوعها، مع ما يقال مثلًا، في هذا النص عن البلد (*Land*) و**الغشلخت** والغرب، إلخ. (وأنا أقتصر [154] على هذه الأمثلة دون غيرها). فما يشير إليه هذا النص وينفتح عليه، وما يناديه، لا ينفصل عن هذه الإمكانية الألمانية هنا، ولا نقصد إمكانية ألمانيا عمومًا، بل إمكانية غير مفكّر فيها بدون مصير شيء مثل اللغة والخاصّية الشعرية الألمانية، وعلاقتها، و**محادثتها** مع الفكر، إن لم نقل مع الفلسفة.

هل سنبالغ إذا قلنا إن كلّ ما استدعاه **غديخت** تراكل، ضمنيًا في الأقل، وكما فهمه هايدغر وعبّر عنه، يمرّ عبر هذه الوحدانية التي لا تنفصل عنها الألمانية (بوصفها لغة غير منفصلة عن هذا **الغديخت**، وهذا **الفكر** *Denken* هنا). إذا كان ما قلته مقبولًا - ويمكننا مناقشته - فإن باستطاعتنا أن

نسجّل في كلّ المقطع الذي سأقرأه الآن، وأترجمه وأشرحه، هذه الألمانية، كلّما ذكر هايدغر بلاد المساء و«النداء الوحيد لحدث الدمغة المضبوطة (*nach dem Ereignis des rechten Schlages*)»[1] فمباشرة بعد <أن قال> هايدغر «إن الدمغة تدمغ النفس بانفتاح من أجل طريق 'فصل الربيع الأزرق'، سيتابع قائلًا: «وهو طريق تنشده النفس (*ihn singt die Seele*)، (بوصفها كاتمة لصوته) *indem sie ihn schweigt*»[2]. هنا يخترق الصمت النشيد، بل إن النفس تنشد في صمتها، وتتحدث وهي صامتة. حصل التساوي إذن بين الإنشاد والصمت، على اعتبار أن النشيد هو الماهية الحالية، إن صحّ القول، والحضور الأكثر صفاء، وظاهرة القصيدة بامتياز. لكن الأمر يتعلّق هنا بالإسكات وليس بالسكوت، فهو إسكات لشيء ما. وبما أن الأمر يهمّ فصل الربيع الأزرق، فإن هايدغر سيستشهد ببيت شعري من قصيدة «في العتمة» (Im Dunkel)، لإبراز الخاصّية المتعدّية لفعل أسكت (*schweigen*) الذي يعود إلى ما يسكته ويرتبط في علاقة محدّدة معه:

Es schweigt die Seele den blauen Frühling
تُسكت النفس فصل الربيع الأزرق[3].

بطريقة متناظرة، سيستشهد ببيت شعري بل ببيتين من قصيدة «نشيد كاسبار هاوزر» «Kaspar Hauser Lied»، نجد فيها أن فعل التكلّم، تكلّم/يتكلّم (*sprach*) يتضمّن قيمة التعدّي بشكل غريب ونحوي قليلًا بمشقة على ما يبدو. [155] لكن قبل ذكر هذين البيتين من القصيدة المذكورة، سيترجم بمعنى ما الصمت الوارد في البيت الشعري السابق: *«Es schweigt die Seele den blauen Frühling»* (تسكت النفس فصل الربيع الأزرق). فما الذي يسكت عنه هذا الصمت، وإلى أيّ شيء يؤول بالضبط؟ بصيغة أُخرى، إذا كان الصمت

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*; (trad. fr. p.80)

(3) Trakl, «Im Dunkel», p.75; «Dans l'obscur», p.80.

يصدح بمعنى ما، كنشيد، فماذا ينشد؟ هنا، يتعيّن على (بلد المساء) *das Land des Abends*، الذي يجب عدم خلطه بأوروبا أو الغرب الأفلاطوني - المسيحي، المنشود من طرف تراكل، أن يتماهى أو يُدْعى في جميع الأحوال، ألمانية، مفهومة كلسان وبلد لن يتردّد فيهما صدى هذا النداء.

> «[يقول هايدغر]: ينشد شعر تراكل بلد المساء (*das Land des Abends*). فهو (*die Dichtung*)، أي الشعر) نداء وحيد (*ein einziges Rufen*) لامتلاك (لكنه حدث أيضًا *nach dem Ereignis*) دمغة مضبوطة (*des rechten Schlages*) تحوّل [وهو المقابل الذي اختارته الترجمة بشكل غريب، لكلمة «*spricht*»] شعلة الروح إلى لطف هادئ «(*der die Flamme des Geistes ins Sanfte spricht*)»[1].

يمكن القول إن الدمغة المضبوطة تتكلّم (بشكل متعدٍّ) وتغيّر أو تحوّل شعلة الروح (التي يمكن أن تكون هي **الشرّ** كما رأينا سابقًا) إلى لطف وهدوء *ins Sanfte*؛ وهي الكلمة التي تتردّد دومًا. ذلك ما يصدح به شعر تراكل عند إنشاد بلد المساء، فهو ينشد هذا **الكلام** *Sprache* الذي بدمغ، ويحمل بدمغه المضبوط، الهدوء واللطف. هل سنبالغ إذا ما ادّعينا بأن هذه الدمغة المضبوطة، باعتبار أنها تتكلّم وتنادي اللطف، مرتبطة بعلاقة أساسية مع إمكانية اللغة الألمانية التي تقال من خلالها؛ وبالتالي بأن بلد المساء (الذي ليس هو الغرب) المرتبط بعلاقة أساسية مع هذا **الكلام** *Sprache*، أي ألمانيا معيّنة - التي ليست هي ألمانيا الوطنية في الواقع إلخ. (وأنتم تعرفون الآن جميع هذه الفروقات) - هي مكان نداء الغرب فيما وراء الغرب، وبلد المساء في ما وراء الغرب الأوروبي الميتافيزيقي-المسيحي: ألمانيا المنادى عليها والتي تعتبر في الوقت نفسه مكان النداء؟ هل هي ألمانيا التي تمّ إسكاتها بواسطة هذا الكلام الصامت، مثلما تمّ إنشادها؟ [156] وإذًا ألمانيا كمكان

(1) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.75; (trad. fr. p.80)

لقدوم هذا «**الغشلخت** الواحد» وحدوثه وامتلاكه (*Ereignis*) وهو الذي سيسمّى قريبًا من جديد، بعد هذا التذكير بـ «الدمغة المضبوطة» (*rechter Schlag*). لنتأمّل في ذلك كختام لجلسة هذا اليوم. سيستشهد هايدغر ببيت شعري من قصيدة: «نشيد كاسبار هاوزر» «Kaspar Hauser Lied» لإبراز الجانب المتعدّي من فعل **تكلّم** *sprechen*، حيث جاء فيه:

Gott sprach eine sanfte Flamme zu seinem Herzen:
O Mensch!

تكلّم الإله شعلة لطيفة مخاطبًا فؤاده:
أيها الإنسان!

هي كلمة متعدّية، لا تقول فقط شيئًا معيّنًا (من حيث المبدأ نحن لا نتكلّم شيئًا معيّنًا، نحن نتكلّم، لكننا نقول شيئًا معيّنًا)، كلمة متعدّية ليس فقط لأنها تقول شيئًا معيّنًا، بل لأنها تفعل شيئًا معيّنًا، بحيث تحوّل شعلة الروح داخل اللطف، وتحمّلها، وتغيّرها، أو الشعلة المُقدسة داخل فؤاده أو صوبه أو بفؤاده. سأقول إنها كلمة إنجازية (performative) أكثر مما هي متعدّية، أو إنها متعدّية بوصفها إنجازية، فهي كلمة تتحكّم وتأمر أو تُعيّن.

وبالفعل، فبعد أن ذكر هايدغر عدة أفعال مستعملة بشكل متعدٍّ، من طرف تراكل - «*schweigt*» (سكت عن)، *blutet* (نزف) في قصيدة «إلى إليس الشاب» «*An den Knaben Elis*» *rauscht* (صوّت، دَمْدَم) في البيت الأخير من قصيدة «في جبل الرهبان» («Am Mönschsberg»)»[2]، أشار بمعنى ما إلى خاصّية الأمر أو التعيين، الموجّهة إلى الإنسان من طرف هذا **التكلّم** *sprechen*. لقد تحدّثنا في المرة الماضية عن الكلام الإنجازي كوعد

(1) Trakl, «Kaspar Hauser Lied», p.75; «Chant de Kaspar Hauser», p.80.

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.75; (trad. fr. p.81)

(*versprechen*)، أما الآن فنتحدّث عن الكلام الإنجازي كأمر وإيعاز. فهو يظهر في عبارة تلعب بالعلاقة بين ثلاث كلمات وهي: *Zuspruch, Zusprechen* و*Entsprechung*: الكلمتان، الأولى والثانية *Zusprechen* و*Zuspruch* تعنيان العزاء، وأيضًا وهذا المعنى لا يتناقض مع السابق، الحثّ، والتشجيع، والدعوة إلى القيام بشيء ما، إلخ. أما كلمة *Entsprechung* فتعني الإجابة المطابقة والمناسبة والتوافق، إلخ.

تحدّد العبارة إذن كلام الله، أي معنى «التكلّم» «*sprechen*» الإلهي ووضعه، بوصفه **تكلّمًا** متعدّيًا، داخل البيت الشعري بقصيدة «نشيد كاسبار هاوزر» «Kaspar Hauser Lied»: [157]

Gott sprach eine sanfte Flamme zu seinem Herzen:
O Mensch(1)!

تكلّم الإله شعلة لطيفة مخاطبًا فؤاده:
أيها الإنسان!

«تكلّم الله (*Gottes Sprechen*) هو *Zusprechen* حثّ: «استدعاء» حسب الترجمة الفرنسية) يعيّن (*zuweist*) للإنسان ماهية أكثر هدوءًا (*ein stilleres Wesen*) وبواسطة هذا الاستدعاء (أو الحثّ: *durch solchen Zuspruch*) يدعوه إلى التوافق (أو يناديه للتوافق من أجل *in die Entsprechung ruft*)، وانطلاقًا من الأُفول الخاص به (*aus dem eigentlichen Untergang*) (يبعث خلال الصباح *in die Frühe aufersteht*)»(2).

استعملت الترجمة الفرنسية لفظة «انبثق ثانية» «ressurgit»، ربما لتفادي التضمين المسيحي في لفظة «القيامة»، لكن مفردة *Auferstehung* تفيد القيامة؛ ولما كان التضمين واضحًا ولا مفرّ فيه في اللغة الألمانية، فأن لا أرى سببًا

(1) Trakl, «Kaspar Hauser Lied», p.75; Chant de Kaspar Hauser», p.80.

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.75; (trad. fr. p.81)

يدعو إلى تفاديه في اللغة الفرنسية. وهذه مشكلة متعلّقة بمسيحية تراكل، وهو ما سبق أن عالجناه.

سنعود إلى ذلك في المرة المقبلة، لتقديم خلاصات عن نص هايدغر هذا. [158]

الجلسة الثالثة عشرة

ستكون هذه الجلسة هي الأخيرة قبل عيد الفصح (Pâques) ما دمتُ مضطرًا للسفر إلى الخارج ابتداء من الغد حتى نهاية شهر نيسان/أبريل[1].

السفر، والغريب، هما ما تحدّثنا عنهما منذ البداية، ليس فقط منذ بداية هذه الحلقة الدراسية عمومًا، بل منذ أن شرعنا في قراءة تراكل وهايدغر (*vorauswandern, wandern, Fremdling, fremd*). ثم هناك العودة إلى الوطن *Heimat* التي سنرجع إليها اليوم لنختم هذه الجلسة مع هايدغر، وهي الجلسة الأخيرة قبل عيد الفصح. ويمكن لهذه القراءة المسيحية لتراكل، التي يرفضها هايدغر تمامًا، أن تؤدّي بكلّ شيء إلى عيد الفصح وصولًا إلى القيامة (*Auferstehung*)، هذه المفردة التي سعت الترجمة الفرنسية إلى محوها من النص، حيث تفادت وضع لفظة «قيامة» مقابل «*aufersteht*» وعوّضتها بلفظة «انبثق ثانية». والحال أن الأمر يتعلّق بالقيامة؛ أما القول إن التفكير في هذا الأخير، هو الاعتقاد بطريقة مسيحية، فلا يغيّر بالضرورة أيّ شيء.

أما بخصوص الرجوع، وهو الدافع الذي أكّدت عليه كثيرًا في المرة

---

(1) على ما يبدو، فإن هذه الجلسة الأخيرة بالحلقة الدراسية، حصلت بتاريخ 20 آذار/مارس 1985 (أول يوم من أيام الربيع في هذه السنة، كما سيلاحظ دريدا لاحقًا). أما السفر الذي أشار إليه دريدا هنا، فقد كان مقرّرًا مباشرة بعد هذا التاريخ، على اعتبار أن ندوة جامعة لويولا التي كان سيعرض فيها **غشلخت II** وسيوزّع مسودة لويولا المرقونة بالضبط - حيث سيتحدّث عن «حوالى مائة صفحة» من الحلقة الدراسية التي أنهاها - انعقدت خلال 22 و23 آذار/مارس بشيكاغو. وهو ما يفسّر، لماذا لم يكن لديه الوقت الكافي لنقل الجلسات الخمس الأخيرة من الحلقة الدراسية المذكورة؛ انظر بهذا الخصوص، مقدّمة الكتاب ص9.

الماضية، فإنه يشكّل الموضوع المركزي لهذه الصفحات الأخيرة التي تعود فعلًا إلى نقطة بدايتها، وهو البيت الشعري السابق الذكر: *«Es ist die* [159] *Seele ein Fremdes auf Erden»* **إنها نفس غريب على الأرض**. فالعودة هذه المرة، هي عودة إلى ما يتعيّن أن نترجمه بوطن (*Heimat*)، رغم كلّ التحفّظات التي سبق أن أبديناها(1)، على هذه الترجمة اللاتينية، عندما أدان أو تخلّص من اللفظة اللاتينية (*«Patriotismus»* **وطنية**).

ذكرت في المرة الماضية ثلاثة أشياء على الأقل تحت عنوان عام جدًا وهو «الإنجازية».

1. يتعلّق الأمر بدور الوعد (*Versprechen*) في تحديد البلد (*das Land*، وهو ما يَعِد بالسكن) أو في الإعلان عن الدمغة المضبوطة والاختلاف الجنسي بدون ثني، ولطف الاختلاف الهادئ في الصباح الذي هو أيضًا رجوع (وهو بُعد مسياني (messianique) مرفوض من طرف هايدغر)، كما يتعلّق بإنجازية الأمر أو التعيين بواسطة الكلام الإلهي *«Gottes Sprechen»* بوصفه *Zusprechen* **استدعاء وحثًا**، إلخ.

2. أما الأمر الإنجازي الآخر، فيتعلّق بما فعله هايدغر خلال معالجته للعودة، وللبلد *das Land* وللوطن *Heimat* كما سنرى. وهذه التيمات ليست مجرّد تيمات مضامين أو موضوعات. ففي كتابة اللغة، واستعمالها، وتشغيلها، تمارس الطريقة الهايدغرية (يد هايدغر) عودة إلى الاصطلاح الألماني، وما يربط اللغة بالمكان، رغم أن هذا الأخير ليس ترابًا وطنيًا إمبيريقيًا. وهذا اللجوء الحاسم والضروري إلى الاصطلاح الألماني وبالأحرى إلى الألمانية القديمة كما لاحظنا ذلك بكثرة، يشهد على هذه العودة المنجزة وَفْق الخطوة (*Schritt*) واليد (*Hand-Werk*)، هذه العودة إلى **الوطن** *Heimat* الذي سنتحدّث عنه، والذي تكلّم عنه هايدغر، ليس فقط لمجرّد الكلام، بل من أجل بلوغه واستعادته. فبلوغ المسكن، هو الطريق المختصر.

---

(1) Cf. *supra*, p.121.

3. وأما الأمر الثالث الذي أربطه <ب> هذه الإنجازية الغامضة، فهو ما نُنجزه الآن بقوله، وباختيارنا دراسة هايدغر بأناة وصبر، دراسة نص لهايدغر عن شاعر، في إطار حلقة دراسية حول الجنسية والقومية الفلسفيتين. سيقول البعض - وهو ما يعطي فكرة عمّا ننجزه هنا - إننا نقوم بتطبيق مقارن. لكن، وكما ذكرتُ في المرة الماضية، فنحن بدراستنا هذا النص لهايدغر، [160] لا نهتمّ فقط بما قاله ولا بتيمته، أو مقترحاته، بخصوص الكلام، المسيحية، الأفلاطونية، والاختلاف الجنسي، التاريخ أو الوطن، أو الشعر أو المكان، إلخ. إننا نلاحظ مسعاه، وطريقته، وكيف يشتغل ويكتب، ويتصرّف، ويحوّل ويلتمس، متسائلين كما فعلنا في المرة السابقة، لماذا كان هذا المسعى وهذه الطريقة التي هي ليست فلسفية، لكنها تسائل الفلسفة وتفكّكها انطلاقًا من الغشبراخ بين الفكر والشعر؟ لماذا كان هذا المسعى وما يزال دومًا مستحيلًا في مكان آخر عبر ألمانيا هاته؟ وأكرّر طلبي مرة أخرى: إذا كان بإمكان أحدكم تقديم مثال مضادّ، مستمدّ من ثقافة أخرى أو من لغة أُخرى، مثال محاولة شبيهة، غير مرتبطة باللسان الألماني، ولا تفترض عملية شقّ الطريق الهايدغرية، فإن ذلك سيكون مفيدًا إلى أقصى حدّ، لهذه الحلقة الدراسية.

أتصوّر نفاد صبر بعضكم، ليس فقط أمام البطء الضاغط لهذه القراءة، ولكن أيضًا أمام هذه الإقامة بجوار هايدغر. مرة أُخرى هايدغر! وهذه العودة لهايدغر والعودة إلى هايدغر! ألا يكفي كلّ ذلك؟ أما زال هذا التصرّف راهنًا؟

أمام هذه الأسئلة، التي أطرحها على نفسي أيضًا، أبدأ بالإجابة التالية: ما يهمّني اليوم، هو بالضبط عودة هايدغر والعودة إلى هايدغر، فهذه العودة هي التي أرغب في دراستها أيضًا. فهايدغر الذي عاد أو عدنا إليه، ليس هو نفسه الذي ظهر في فرنسا مباشرة قبل الحرب [العالمية الثانية] وبعدها، ولا هو الذي ظهر ثانية عشر سنوات بعد ذلك، عندما أسهمت الترجمات الغزيرة الأولى والقراءة الجديدة لهوسرل، وابتعاد زمن الحرب، في تغيير

مجال تلقّيه بعد الشيء، كما يقال. ويبدو هايدغر اليوم مختلفًا أكثر، فالسؤال السياسي الموجّه إليه، لم يَعُدْ هو نفسه، والمتن الذي نتوافر عليه، بعد أن بدأت أعماله الكاملة في الصدور (ارتياب. . .)، وبعد أن أصبحت ترجمات جديدة في متناولنا، اتخذ (السؤال) صورة مغايرة، حيث بدت أمامنا مشاهد جديدة.

ما أدعوه بقوة فكر معيّن وضرورته، وفنّه كذلك، دون أن أكون متأكّدًا من هذه الكلمات، لا يقاس بدوام حضوره المشعّ ولا استمراره ولا بثبات توهّجه، بل تعدّد كسوفاته - وأنتم ترون [161] بأننا ما زلنا مستمرين بقولنا هذا، في الحديث داخل نص تراكل، الذي هو أيضًا نص عن السنة واليوم ومجرى الشمس -. فبعد كلّ كسوف يتحمّله هذا الفكر، تأتي لحظة ظهوره من جديد من وراء السحاب، حيث يتغيّر «نفس» النص والإرث نفسه ليس هو نفسه، ويدور حول نفسه، ويتجلّى بشكل مفاجئ. فالمفكّر الذي يرفض قانون هذا الكسوف، ولا يحسب انطلاقًا منه، ليس مفكّرًا أو في الأقل هو حاسب لا يعرف أن يحسب مع اللّاحساب (non-calcul) المتمثّل في الجرأة الكبرى، وفي الكسوف بدون عودة، كسوف الغريب المطلق الذي لا يعود.

ما المقصود بكلّ هذا؟

ما زلنا نواجه سؤال الذاكرة والتقنية والحيوانية. فـ «قوة» فكر ما أو «ضعفه»، يُقاس بقدرة الضربة (*Schlag*) والضربة المزدوجة، أي بالقدرة على الانضواء إلى أماكن عديدة في الوقت نفسه، وشغل مساحات متعدّدة للتسجيل، هي عبارة عن أشكال من الذاكرة. ولا أتحدّث عن أشكال موضوعية عند الحديث عن هذه الذاكرة، مثل الكتب، والحواسيب، والثقافة، والجامعة، والتقليد، أي ما سيدعوه هايدغر أيضًا بالروح الموضوعية؛ لن أتحدّث عن الذاكرة الموضوعية، لأن قيمة الموضوعية هاته، هي بالضبط ما نسائله من خلال تأمّلنا في ما تركه هايدغر وأورثه، ومن خلال أشكال الذاكرة التي يحتلّ نصه أو كما سيقول <برنار (Bernard)> شيغلر (Stiegler) يحتلّ

اصطلاح نصه، مساحة تسجيلها. فبعد كلّ كسوف، يفرض شيء من نصه نفسه للقراءة، ويستدعي أمامنا وأمام الآخرين، أمام الآخرين في غياب ذات هايدغر (سنواجه بعد قليل مفهومي الذات والموضوع، والذات كموضوع)؛ ذلك أن مساحة أخرى للتسجيل وقدرة نصّية أُخرى تمّ احتلالها مسبقًا، وربطها بما فيه الكفاية بتعبير اصطلاحي، كي تبدو غير قابلة للإحاطة، لأنها غير قابلة للترجمة، ولكنها مع ذلك ممكنة الترجمة إلى حدٍّ ما، حيث تستدعي الترجمة بما يكفي لفرض نفسها بشكل مفارق مرة أُخرى.

إنني لا أرغب في فرض هذا السؤال عن الذاكرة، والأرشيف، والإرث ومساحات التسجيل على النص الذي نحن بصدد قراءته. وبالفعل، فأنا أتحدّث عن قدرة الذاكرة على التسجيل والحفظ في الوقت نفسه. ففي كلّ مرة بعد الليل، ليل الكسوف، تعود الذاكرة بنص جديد، إن صحّ القول، عندما نلاحظ مثلًا، بأن داخل [162] المجلّد نفسه (كتاب، صفحة)، تسجّل نصوص عديدة وإذًا عدّة قراءات وترجمات، وعندما تبدو إحداها متعبة ومنهكة، تنوب عنها الأُخرى. (وهنا نتعرّف على قوة نص معيّن أو سلطته، من خلال هذا التراكم للآثار داخل المجلّد نفسه، والثني الانطباعي نفسه، وهذا الاقتصاد الإضماري elliptique والكسوفي écliptique)، فالأمر يتعلّق إذًا بتقنية الذاكرة. والحال، أن هايدغر يريد، وهنا نعود إلى نصه الذي لا يفارقنا، الفصل بين شيئين، بين شيئين مضاعفين. فمن جِهة، هناك التقنية وذاكرة مفكّرة معيّنة، بوصفهما ماهيتين غريبتين؛ ومن جِهة أُخرى، هناك الحيوان والإنسان، الحيوان البهيمي والحيوان الإنساني، فالأول لا يتوافر على ذاكرة ولا على ذاكرة مفكّرة، أما الثاني فيتميّز بقوة الذاكرة المفكّرة. ولا يعود هذان التقابلان أو التحديدان إلى الشيء نفسه، ومع ذلك فهما لا يسمحان بالفصل بينهما. في الأسبوع الماضي تحدّثنا عن التقنية وعن العقل الممسك كسيادة لـ **الحيوان العاقل** (*Vernunft*، *vernehmen*). بخصوص الحيوان الذي هو الإنسان أو سيصبح كذلك بفضل الذاكرة التي يحافظ عليها، فأنتم تتذكّرون إثارتنا لهذا الموضوع عند بداية النص:

Gedächte ein blaues Wild seines Pfads,
Des Wohllauts seiner geistlichen Jahre!

لتحافظ الطريدة الزرقاء على ذكرى دربها
وعلى ترخيم سنواتها داخل الروح![1]

سيتساءل هايدغر بعد ذلك قائلًا:

«ما هي هذه الطريدة الزرقاء التي يُلزمها الشاعر (*zuruft*، يأمرها، وهنا أيضًا توجد الإنجازية) بالحفاظ مرة أُخرى على ذاكرة **الغريب**؟ هل هي بهيمة؟ بكلّ تأكيد. هل هي بهيمة فقط؟ كلا. لأنها تضطر إلى التذكّر والاحتفاء بالذكرى [...] الطريدة الزرقاء حيوان لا تكمن حيوانيته بدون شكّ، في البهيمية (*im Tierischen*)، بل في هذا الاحتفاء بذكرى النظرة (*in jenem schauenden Gedenken*) الذي يأمر به الشاعر»[2]. [163]

انطلاقًا من هذه الذاكرة المفكّرة بوصفها **ذكرى** *Gedenken* سيقرّر هايدغر بأن هذا الحيوان مفكّر (*das Denkende*) وهو بداية **الحيوان العاقل**، لكن هذا الأخير لم يستقرّ بعد داخل الميتافيزيقا، إنه **حيوان عاقل** لم تقم ماهيته بعد، حسب تعبير نيتشه، ولم تستقرّ بعد (*fest gestellt*)»[3].

طبعًا، فإن هذا الحدّ بين ذاكرتين، مثل الحدّ بين الحيوان والإنسان، هو الذي يطرح باستمرار كسؤال داخل هذه الحلقة الدراسية، لهذا، فإنني أصررتُ كثيرًا على سؤال الحيوانية، قبل مباشرة هذا النص[4]. وهذا السؤال، هو أيضًا سؤال التقنية. بالنسبة لي، وكما تعلمون، لا يتعلّق الأمر بمحو كلّ حدّ أو كلّ تمييز بين ما ندعوه بالبهيمة وما ندعوه بالإنسان، بل بالاعتراض على وحدة هذا الحدّ بوصفه تعارضًا من جانبي الحدود التي تفصل بين الذاكرة واللّاذاكرة (non-mémoire)، بين العطاء والأخذ - وتعتبر الذاكرة أيضًا طريقة للأخذ،

---

(1) Trakl, «Frühling der Seele», p.39; «Printemps de l'âme», p.47.

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.41; (trad. fr. p.49)

(3) *Ibid.*

(4) J. Derrida, «La Main de Heidegger (Geschlecht II)», dans *Psyché*, *op. cit.*

والاحتفاظ، والإمساك، كما نقول اليوم وبشكل غريب داخل سنن الحواسيب وبرامج **معالجة الكلمات** (*words processors*): إننا نمسك النص، فنحن نقول ذلك، ونعني به أننا نسجّله ونخزّنه في الذاكرة الموضوعية للآلة أو على مساحة التسجيل -، بين الذاكرة المفكّرة والذاكرة البيولوجية، وبين الذاكرة المفكّرة والذاكرة التكنولوجية. فالاختلافات بين الأنواع المسمّاة حيوانية، بما فيها الإنسان، كثيرة جدًا (ثمّة أكبر بكثير من اختلاف واحد)، وأنا أتحدّث هنا عن الاختلافات البنيوية داخل القدرة الانطباعية، إن صحّ القول، وداخل اقتصاد التسجيل، لنقل السلطة والبِنية الذاكرتين (mnémoniques).

إذًا داخل تجربة المكان.

والمكان الجنسي.

والعودة، و«الوطن».

بعد قولي هذا وتأطيره مبدئيًا، سأنظّم هذه الجلسة الأخيرة لما قبل عيد الفصح، والتي ستكون آخر جلسة مخصّصة للصفحات الأخيرة في النص عن تراكل، لمعالجة ما سيحلّ، إن صحّ التعبير في مركز هذا القسم الأخير، وأقصد به موضوع الوطن [164] والعودة. ويتعلّق الأمر خصوصًا، بعبارة تشكّل فقرة لوحدها، حيث جاء فيها، حسب ترجمتي ما يلي:

> «ينشد شعر تراكل [*Trakls Dichtung*، من الصعب هنا، معرفة ما إذا كان الأمر يتعلّق بالشعر عمومًا أم بقصيدة «الغرب» («Abendland») أو «Abendlänsiches Lied» (نشيد غربي) وهو ما يبدو لي أكثر احتمالًا] نشيد (*Gesang*) النفس «الغريب على الأرض» (*«ein Fremdes auf Erden»*) والتي تصل خلال ترحالها إلى الأرض (*erst die Erde... erwandert*) بوصفها وطنًا أكثر هدوءًا (*als die stillere Heimat*) بالنسبة **للغشلخت** الذي يعود إلى مسكنه (*des heimkehrenden Geschlechtes*)[1].

(1) *Ibid.*, p.76; (trad. fr. p.81-82).

لا تحتاج هذه الدعوة إلى العودة، العودة إلى المنزل والبيت والمسكن، لأيّ تفسير. وبطبيعة الحال، فإن الوطن لا يحمل هنا المعنى الوطني في مدلوله السياسي والحديث والمألوف، فضلًا عن أن الأمر يتعلّق **بغشلخت** غير محدّد داخل وطن معيّن. مع ذلك، وكما سبق لي أن أشرت في المرة الماضية، فإن الأمر يخصّ **الغشلخت** المرتبط باصطلاح، وبمكان، وبأرض، وليس بالإنسانية داخل كونيّتها النوعية المجرّدة أو داخل لاتاريخيتها.

وبالفعل، فإن موضوع التاريخ بوصفه كذلك - ضمن الاختلاف بين **التأريخ** و*Geschichte* أو *Geschick* (المصير) - سيظهر ولن يظهر إلا في الصفحات الأخيرة من النص وبالضبط حول قصيدتين وهما: «غرب» و«**نشيد الغرب**» (*Abendland*، وليس بالأحرى الغرب؛ وهو ما لاحظناه من قبل).

بعد أن قال إن **كلام** *Sprechen* الله، كان **استدعاء** *Zusprechen* يلزم الإنسان بماهية أكثر هدوءًا، كي يبعث «انطلاقًا من الأُفول الخاص (*aus dem eigentlichen Untergang*) في الصباح»، سيجمع هايدغر هذا الأمر داخل الصيغة التالية التي تستعيد كلمة *Untergang* في الاستشهاد بعنوان قصيدة «غرب» «Das Abendland»:

> Das «*Abendland*» *birgt den Aufgang der Frühe des «Einen Geschlecht»*
> (يحمي الغرب [«غرب»] بزوغ (*Aufgang, Auferstehen*) صباح «**الغشلخت الواحد**»)[1].

كيف سنقرأ هذا الغرب؟ «سنكون قصيري النظر إذا ما اعتبرنا 'نشيد الغرب' مجرّد قصيدة [165] عن السقوط [علمًا أن لفظة *Verfall* مستمدة من مؤلف **الكينونة والزمان**]»[2]. فأُفول *Untergang* المساء ليس سقوطًا. سيقترح هايدغر، مفترضًا بأن هناك معرفة بالصِّيغ الثلاث لقصيدة «غرب» برمّتها، رغم

(1) *Ibid.*, p.76; (trad. fr. p.81).

(2) *Ibid.*

أنه يستشهد تارة ببيت شعري من الصيغة الثانية، بعد التأكّد منها، وتارة ودون سابق إنذار، ببيت من الصيغة الثالثة مع تسجيل أرقام الصفحات فقط، بأننا «لن نُنصت سوى بأُذن واحدة (نصفًا *halb*)، بأُذن مُنفرجة (*stumpf*)، إذا ما استشهدنا فقط بالقسم الأخير والثالث»[1]، وهو بالفعل قسم مُعتم جدًا، وإذا لم ننتبه إلى ما يوجد وسط الثلاثية وفي بدايتها.

> «في قصيدة «غرب» تظهر صورة إليس (Elis) من جديد، بينما لم يُذكر في القصائد الأخيرة «هيليان» «Helian» و«حلم سيبستيان» «Sebastian im Traum». فخطوات الغريب تطنّ [*tönen*، وأفترض أن هايدغر يلمح هنا إلى الأبيات الشعرية التالية: *Oder es laüten die Schritte/ Elis durch den Hain [....] O des Knaben Gestalt*»[2] - أو نسمع من خلال إليس/ وعبر الغابات يا صورة الولد وتستمدّ هذه الخطوات تساوقها (*sie sind gestimmt*) من «روح الصمت» [*aus dem «leisen Geist»*، ومرة أُخرى أزالت الترجمة المزدوجتين (دائمًا؟)، *leise*: منزلق، متكتّم] بأسطورة الغابة القديمة جدًا (*der uralten Legende des Waldes*)[3].

يبدو أن أُسطورة الغابة القديمة جدًا هاته، هي أسطورة التاريخ المخفيّ لبلادنا، بالتالي نجد مثلًا في الأبيات التي أفترض أن هايدغر ألمح إليها، لأنه لم يستشهد بها، «روح الغابات» (*Geist der Wälder*)، وذلك في مقطع من النسخة الثانية، يبدأ بما يلي: *«...Hinstirbt der Väter Geschlecht»* (ميت هو عرق الآباء، أو جنس الآباء). وأيضًا في المقطع الثالث: *«so leise sind die grünem Wälder/unserer Heimat»*[4] (هادئة هي الغابات الخضراء/ ومسكننا). تشكّل هذه الأبيات الموجودة في المقطع الثالث من

---

(1) *Ibid.*, p.75; (trad. fr. p.81).

(2) Trakl, «Abendland» dans *Das dichterische Werk*, *op. cit.*, p.225; (trad. fr. p.174)

(3) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.76; (trad. fr. p.81)

(4) Trakl, «Abendland» dans *Das dichterische Werk*, *op. cit.*, p.221, p.225.

النسخة الثانية، الأبيات الأُولى من النسخة الأُولى (ب) (*Wanderschaft*، طواف)[1]. ويلمح هايدغر إليها لتسجيل تاريخية (historicité) شعر [166] تراكل وعلاقته بأقدم أصل للوطن (*Heimat*)، وأيضًا لنوع من الصيرورة التاريخية، ما دام قد سجّل كذلك بأن القسم المركزي للقصيدة يعلن عن «الخاتمة التي تدعو 'المدن الكبرى' ('*großen Städte*') 'بنايات من حجر داخل السهل' [وهنا حول تركيب البيت الشعري للاستشهاد به]»[2]. ويتعلّق الأمر بالمقطع الثاني من القسم الخامس (بالنسخة الثانية) الذي جاء فيه:

Groß sind Städte aufgebaut

كبيرة هي المدن المبنيّة من حجر داخل السهل

Und steinern in der Ebene

[ويقول البيت التالي:]

،Aber es folgt der Heimatlose

(لكن فاقد الوطن يتابع)[3].

لهذه المدن ولحضارة الحداثة والسكن الحضري مصيرها الموسوم إذن:

«لهذه المدن الكبرى مصيرها *Schicksal* [وهو مصير موزّع، ومبعوث، ومعيّن]. وهذا المصير مغاير لمصير «التلال المخضّرة» [استشهاد آخر] حيث «يدوّي إعصار فصل الربيع». وتملك هذه التلال بشكل خاص «مقياسًا مضبوطًا» (*«gerechtes Maß»*) [وتعني ضمنيًا أن الإفراط والتشوّه يوجدان بالمدن الكبرى الحجرية]. زيادة على ذلك، فإن التلة (*Hügel*) تدعى *«Abendhügel»* [تلة المساء «وهنا نجد الموضوعة المسائية (hespérale)، الغربية برمّتها، التي نتحدّث عنها]»[4].

---

(1) *Ibid.*, p.220.

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.76; (trad. fr. p.81)

(3) Trakl, «Abendland» dans *Das dichterische Werk*, *op. cit.*, p.224.

(4) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.76; (trad. fr. p.81)

جاء هذا الإلحاح على الوطن، وعلى أُسطورة الغابات، والإفراط المميّز للحداثة الحضرية (modernité urbaine)، للتذكير بأن تراكل كان مهتمًّا بتاريخية معيّنة، وبأن هذا التطوّر في علاقة الغابة بالمدينة ليس بالضبط، وكما يمكن اعتقاده، ملاذًا ضد التاريخ.

«[يذكّرنا هايدغر] بذلك في ما يلي: «يقال إن تراكل كان غريبًا عن التاريخ، وتمّ الحديث عن [«لاتاريخيته الحميمية» *«innerster Geschichtslosigkeit»* [167] [وسيتساءل هايدغر] لكن ما الذي يعنيه «التاريخ» (*«Geschichte»*) في هذا الحكم؟»[1].

لا يفهم هذا الاسم في معناه المعروف (*Geschichte*: التاريخ بوصفه ما حصل *geschehen*، إن شئتم)، بل في معنى *Historie* (اللاتيني مرة أُخرى): «أي بوصفه تمثّلًا للماضي (*das Vorstellen des Vergangenen*)[2]. فلفظة *Historie*، أي التاريخ كنشاط تاريخي وكسيادة للسرد التمثيلي والمنشغل بـ «الموضوعات» التاريخية، ليست مقياسًا للتاريخية (historicité) بمعنى *Geschichte*. والحال، أن شعر تراكل لا يحتاج إلى هذه الموضوعات (*Gegenstände*) التاريخية»[3]، ولا إلى هذا التمثّل (*Vorstellen*). فالاعتراض الحديث والميتافيزيقي على اللّاتاريخية المزعومة لتراكل، صادر عن هذه الموضوعية، وعن فلسفة التمثّل هاته، التي هي سِمة الحداثة ما بعد الديكارتية. وأسجّل بالمناسبة، أن ما عبّرت عنه الترجمة بـ «ذوات تاريخية» في عبارة هايدغر: «لا يحتاج شعره (أي تراكل) إلى 'ذوات' تاريخية»[4]، تعني في الحقيقة موضوعات (*Gegenstände*)، ذوات بمعنى تيمات ومضامين، إلخ.

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*

لماذا لا يحتاج تراكل إلى موضوعات تاريخية للتمثيل؟ «لأن شعره (تاريخي، وتاريخي مصيري) *geschichtlich*، في معناه الأعلى»[1]. على أيّ شيء يقوم هذا العلو، هذا المضمون العالي وهذا الوضع التاريخي العالي؟ على أيّ شيء تقوم هذه الحدثية (événementalité)، حدثية شعر تراكل؟ لأنه إذا كانت **تاريخية مصيرية** *geschichtich*، فلأنها لا تكتفي بإبراز أو تمثيل الموضوعات التاريخية، بل تُحدث التاريخ والمصير، فهي نفسها الحدث وشيء من الحدث الذي تقوله، أو بالأحرى تنشده، لأن النشيد هو الذي يتجاوز هنا أو يسبق *Vorstellen*، أي تمثّل الموضوعات التاريخية. وبإمكاننا الحديث هنا عن ضرب من إنجازية النشيد الشعري الذي لا يكتفي بتمثيل الموضوعات التاريخية من أجل المؤرخين، بل يعتبر تاريخيًّا مصيريًّا، لأنه يحرّك، ويرسل الأحداث، ويَعِدُ بها. في جميع الأحوال، [168] ما ينشد ليس هو تمثّلات ما يحصل، أو تمثّلات الموضوعات، بل الوصول ذاته، ومجيء ما يأتي. وما دام النشيد ليس تمثّلًا موضوعيًا من بعيد، فهو قريب ممّا يأتي، ومرافق له منذ انبثاقه ذاته. وهنا، يجب علينا أن نقرأ بعناية العبارة التي يفسّر هايدغر من خلالها، وبمعنى ما، كيف أن «**غديخت** تراكل، هو في معناه الأعلى **تاريخي مصيري** *geschichtlich*. وسأبدأ بقراءة العبارة بالألمانية:

> *Seine Dichtung singt das Geschick des Schlages, der das*»
> *Menschengeschlecht in sein noch vorbehaltenes Wesen verschlägt, d. h. rettet* (ينشد شعره *Geschick* [الإرسال، والمصير، والتوزيع (في الترجمة الفرنسية نجد «الرسالة»)، ما هو معيّن ومدلول داخل حركة الإرسال *schicken*، والرصد، والتوجيه، وإذن فإن شعره ينشد رسالة-مفهومة بمعنى البثّ الذي يرسل ويوجّه] الضربة (*des Schlages*) والدمغة والطابع [تم إرسال وتوجيه الضربة أو الطابع]»[2].

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

أريد أن أوقف ترجمتي لحظة، للتأكيد على أن ذلك يعني، بأنه من غير المجدي ومن المستحيل وغير المشروع، التفكير في *Geschichtlichkeit* أي في التاريخية، وفي الكينونة التاريخية للتاريخ في حدثيته (قبل أيّ تمثيل)، إذا لم ننطلق من شيء مثل الإرسال، والإرسال كتوجيه للطابع والضربة والدمغة: ففي البداية، اعتبر الإرسال إرسالًا للطابع. هذا الأخير أو هذا الإرسال للطابع هو عبارة عن هبة تحصل، وأقول ذلك دون التعليق على هايدغر في هذا النص، بل بالاتفاق مع ما قدّمه في جِهة أُخرى (ZS)[1]، هبة تأتي قبل الكينونة ذاتها (. . .). وأستأنف الآن ترجمة العبارة نفسها: «ينشد شعره [بإلحاح] الإرسال المصيري للطابع، والدمغة، والضربة، والبصمة التي تضرب عبر إحداث الفصل *verschlägt* (ستقول الترجمة الفرنسية 'التخصيص' [. . .]»[2]؛ وبالفعل، فالأمر يتعلّق بضربة تضع جانبًا وتفصل، لكن من أجل منح الخصوصية، والأصالة، والطابع الخاص، والخاصيّة، والملكية [169] الخاصة، ويمكننا أن نقول أيضًا الاصطلاحية: لمن؟ فمن يضرب بهذه الخصوصية؟ إنه **غشلخت الإنسانية** *Menschengeschlecht*، فالدمغة تدمغ ببصمتها الخاصة هذا الأخير وتحوّله إلى **غشلخت** وإلى **غشلخت الإنسانية**، لذلك هي مصدر النوع الإنساني، وخاصّية الإنسان بوصفه كذلك، فهي تكتب الإنسانية وتسجّلها، وتطبعها بوصفها كذلك، وتبصم عليها بطابعها وبحركتها، وتمنحها كينونتها وتجعلها واقعة. لا يوجد **غشلخت الإنسانية** في البداية، بحيث يتلقّى لاحقًا هذه البصمة، لا، **فغشلخت الإنسانية**، وخاصّية الإنسان وجنسانية النوع تأتي انطلاقًا من هذه الضربة. هل يوجد ما هو أكثر مصيرية (*geschichtlich*)، إن لم نقل أكثر تاريخية من هذه الضربة؟ وهل هناك حدث ومجيء أكثر «حدوثًا»؟ هل توجد

(1) من الممكن إحالة «ZS» هنا إلى:
«Zeit Und Sein», dans *Zur Sache des Denkens (GA 14)*, Friedrich Von Hermann (éd.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007 (1969).

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.76; (trad. fr. p.81)

حدثية أعلى؟ وما الذي يمكن أن يحدث ويجيء *geschehen* بشكل أعلى؟ ومع ذلك، فإن هذه التاريخية *Geschichtlichkeit*، ليست تاريخية (*historisch*، إن شئتم)، بمعنى أنها لا تخضع للتمثيل الموضوعي للمؤرّخين، ولا يمكن سردها مثل حكاية أو موضوع تاريخي.

ما زلت لم أشرح الكلمة الأخيرة، وهي الأغرب بدون شك، وإذًا الأصعب. يعني ذلك، يقول هايدغر: «[. . .] *verschlägt, d. h; rettet* (دمغ بالاختلاف، أي خلّص)، خلّص **غشلخت الإنسانية** *«Menschengeschlecht»*[1]. هذه الضربة خلّصت ما هو خاص بالإنسان، وما هو تاريخي مصيري (historial) أكثر من أيّ تاريخ صادر عن المؤرخ، ومن أيّ تمثّل تاريخي. هذا الخلاص هو في منتهى - الأصالة - ما دام الأمر يتعلّق بالدمغة التي تمنح الإنسانية بصمتها وتجعلها حادثة بالنسبة لذاتها ولماهيتها، عبر تخليصها مما ليست هي، أو ممّا لا يجب عليها أن تكونه - وهو في الوقت نفسه منتظرًا (حسب الحلقة المفتوحة التي سبق الحديث عنها في المرّات الماضية). المنتظر، ما زال وعدًا، وأكاد أجرأ على القول إنه بمثابة مسيانية (messianique)، طالما أن العبارة تحدّثت عن هذه الماهية، هي الكينونة (*Wesen*) التي دمغ فيها **غشلخت الإنسانية** وطبع بالاختلاف، وهي «تلك الكينونة الأساسية *in sein noch vorbehaltenes Wesen* [كينونة ما تزال محفوظة ومثبتة مسبقًا داخل الاحتفاظ ومغلقة داخل نوع من السرّ المحفوظ، في انتظار مستقبلها، الموعود إجمالًا]»[2]. [170]

الكينونة موعودة، وهو وعد الذات. فبإمكان هذا الوعد وحده، وبإمكان بصمة الوعد المطبوعة بضربة، داخل ماهية الإنسان أن تخلّص **الغشلخت** أيضًا. فليس هناك اختلاف، ولا فارق أو تمييز، ولا فاصل زمني بين

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

verschlagen و*retten*، أي بين دمغ بالاختلاف والتخليص «*Verschlägt, d. h.* *rettet*» [...] : – عمل على إرسال الضربة (*Das Geschick des Schlages*) ودمغ بالاختلاف، **بمعنى** خلّص **غشلخت الإنسانية** داخل كينونته التي ما زالت محفوظة في وعدها»[1]. وما يهمّ هنا، هو «بمعنى» هذا الذي يوصل الضربة بالخلاص ويربطها به مثل الحدث التاريخي المصيري عينه، منتهى – الأصالة والمنتظر كحدث[2]. إن «بمعنى» هذا، لم يقل من طرف الشاعر، بل تمّ إنشاده. ذلك أن كلّ ما قلناه وما قرأناه وترجمناه، «هو ما أنشده شعر تراكل» «*Seine Dichtung singt*». وبما أن هذا الشعر لا يسرد أثناء نشيده، ولا يأتي بحكايات أو بموضوعات تاريخية من الماضي، فإنه لا يمثّل إلا بالإنشاد، إن صحّ القول، فهو يدمغ ويخلّص، ويشارك في الحدث الذي ينشده، ويجلب الدمغة التي تخلّص.

فوحدة «ينبغي» المنشود هاته، وإنشاد منتهى الأصل يدمغ المستقبل الذي هو وعد وخلاص أيضًا، ستأخذ شكل عودة. ذلك أن الحركة صوب المستقبل هي عودة إلى منتهى الأصل.

بمعنى عودة إلى الوطن، *Heimat ou Land*، على اعتبار أن الوطن هو ما يَعِد بالضبط، يَعِد بالسكن، لكنه سكن نعود إليه دومًا. وليست العودة محمولًا عرضيًّا أو إضافيًّا للسكن أو الوطن (*Heimat*)، بل هي الحركة الأساسية التي تشكّل الوطن أو البلد كوعد بالسكن أو تؤسّسه على نحوٍ أصلي. يبدأ البلد بوعد العودة. وليس البلد، بوصفه وطنًا (*Heimat*)، هو المكان الذي سكنّاه كمنشأ، والذي نرغب في العودة إليه يومًا، بعد أن تركناه. لا يظهر البلد (*Land* ou *Heimat*) بوصفه كذلك، إلا انطلاقًا من وعد العودة، رغم أننا لم نغادره أبدًا في الواقع، ورغم أنه لا يتعيّن علينا أبدًا العثور عليه أيضًا. هكذا،

(1) المصدر نفسه والتشديد من دريدا.

(2) إضافة بالهامش: «يمكن أن يأتي **الخلاص** فجأة».

يعلن البلد الأصلي عن نفسه بمعنى ما: داخل العودة كوعد، داخل العودة الموعودة التي هي، ضرورة وحتمًا، [171] عودة الوعد. ذلك ما تمّ إنشاده، ومباشرة بعد هذه العبارة حول دمغة الاختلاف كخلاص ووعد بالخلاص - والوعد هو مسبقًا خلاص، بوصفه حدث الخلاص ذاته (شرح هذه الفكرة) - مباشرة بعد «يعني هذا»، «*verschlägt, d. h. rettet*»، نصل في أول السطر، إلى العبارة التي ذكرتها قبل قليل والتي قلتُ عنها إنها تشكّل مركز هذا القسم الثالث:

> «ينشد شعر تراكل نشيد (*Gedicht: Gesang*) النفس «الغريبة على الأرض» والتي تصل خلال ترحالها (*erwandert*) إلى الأرض بوصفها وطنًا أكثر هدوءًا (*als die stillere Heimat*) بالنسبة **للغشلخت** الذي يعود إلى مسكنه (**الغشلخت** أثناء عودته، العائد إلى *des heimkehrenden Geschlechtes* المسكن *heimkehrend*، الذي يعود إلى مسكنه)»[1].

سيدافع هايدغر عن نفسه أمام ردّ فعل متخيّل: هذا حلم رومانسي يحتمي داخل منتهى الأصل المذكور، الذي يريد العودة إليه، بحنين الوطن المفقود والبلد المفقود، وهو حنين يُبعده عن الحداثة التقنية وعن تقدّم الحضارات الجماهيرية و«الوجود الجماهيري» (*Massendasein*)، وباختصار عن كلّ ما ندعوه المستقبل. والحال، أن هذا ليس هو المقصود. فالوضوح المتعلّق بالمستقبل، يوجد في جِهة هذا المجنون الذي تحدّث عنه تراكل، في جِهة «معرفة هذا 'المجنون' الواضحة» (*das klare Wissen des 'Wahnsinnigen'*)[2]، المجنون الذي يرى شيئًا مغايرًا لما يراه الصحافيون والمراسلون (reporters) بخصوص الحوادث أو أولئك الذين يُرهقون أنفسهم في السرد وفي التاريخ [*Historie* بالضبط] وفي تمثّل الحاضر، والآن، والموضوع الحاضر آنيًّا (*des Gegenwärtigen*)[3]. فهؤلاء المراسلون والصحافيون، والمؤرخون، وأصحاب

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*; (trad. fr. p.82)

التمثّل والموضوعية الحاضرة، لا يرون الحاضر ولا المستقبل، أو في الأقل فهم يرون حاضرًا هو مجرّد موضوع للتمثّل ومستقبلًا ليس هو المستقبل، لأنه مجرّد توقّع حاسِب محسوب، دون حدث جديد، دون آخر، بوصفه امتدادًا مبرمجًا للحوادث وتمديدًا لها. ومستقبل الحساب والبرمجة هذا، ليس مستقبلًا (*Zukunft*): [172]

> «[...] ما دام < أو > بقي بدون وصول (*Ankunft*) [وهنا كانت الترجمة الفرنسية رديئة، لأنها أغفلت بالخصوص العلاقة بين *Zukunft* و *Ankunft*]، بقي بدون وصول إرسال معيّن، كشيء معطى أو موزّع بالتساوي، بدون مصير (*Geschick*) يهم الإنسان (يهمّ هي المقابل لكلمة *angehen*) في بداية (*Anbeginn* وليس إقلاع) كينونته»[1].

لا شيء يحصل للإنسان من جِهة هذه البرمجات المحسوبة للمستقبل، التي لا تعمل إلا على تمديد ما يجري الآن. ولا شيء يحصل له ما دام أن ما يمكن أن يقع بهذا الشكل، من أحداث ينقلها الصحافيون والمؤرخون، لأن هذا لا يهمّ كينونة الإنسان، وأصله، ومصيره. فالمستقبل، الذي لا ينفصل عن هذا المصير الأصلي، لا يوجد في جِهة هذه الأحداث التاريخية والصحافية المزعومة، ولا في جِهة هذا التمثّل الموضوعي والذاتي. المستقبل، وما يمكن أن يأتي ويحصل، يوجد في جِهة ما أنشده تراكل في اللحظة ذاتها التي اتهم فيها بكونه غير مهتّم بالتاريخية (historicité) (يجب التمييز بين ضربين من التاريخية، *Historie, Geschichte, Geschick*، إلخ. والعمل على شرح ذلك).

وممّا لا شك فيه، أن نهاية النص هي عبارة عن تكرار عام لكلّ ما قيل، فهي تجميع (*Versammlung*) بالضبط، مع العودة إلى أول بيت شعري مذكور وهو: *«Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden»* (إنها نفس غريب عن الأرض)، أدمج من جديد بفعل هذه الحلقة البارعة داخل شعره.

---

(1) *Ibid.*

يتعيّن وصف الحركة، والتركيب، والطريقة: الاستشهاد بالبيت الشعري وحده (قراءة في أكثر من أربعين صفحة) وفي الأخير إدماج البيت من جديد داخل قصيدة «Frühling der Seele» (ربيع النفس) وهو أحد البيتين اللذين يحملان هذا العنوان، حيث يوجد ضمن *Sebastian im Traum* **حلم سيبستيان** (ولا يستشهد هايدغر بالقصيدة كلها، بل بالمقطع الأخير الذي يوجد فيه هذا البيت).

أما بخصوص هذا الإرسال الأخير، فإنني سأؤكّد بسرعة ومن أجل الختم، على عدد معيّن من الملامح وهي:

1. تنغلق أو بالأحرى تنفتح خاتمة هذا النص، على قصيدة «ربيع النفس» «(Frühling der Seele)» التي اقتطف منها البيت الشعري «*Es ist die Seele* [. . .]» («إنها نفس [. . .]»)؛ فالربيع (هو التوقيت الأول، *primus* وبداية السنة، *Jahr, Gehen* وأول الفصول)، إذ يبدأ ما بين 19 و21 آذار/ مارس، بالتالي فهو يبدأ هذا اليوم. وبوصفي إنسانًا حاسبًا، [173] فإنني برمجت كلّ شيء في الجلسة الأخيرة لهذه الحلقة الدراسية المخصّصة لهذا النص الذي ينتهي بانفتاح وبإرسال إلى الربيع، وإلى السفر، كي تكون الجلسة الأخيرة لهذه القراءة لقصيدة تراكل «Frühling der Seele» ولهايدغر القارئ لتراكل والمموضع لهذا الربيع، ولهذا الانفتاح على النهاية، متفقة كما يقال، مع دخول فصل الربيع، عشية عيد الفصح وعشية السفر إلى العالم الجديد.

تعني لفظة *Frühling* اللحظة التي يأتي فيها الشيء باكرًا، وكلمة *frühe* هي التي **توجّه**، وهي مشرق النص، وكلما ترجمنا *früh* سواء أكانت نعتًا أو اسمًا (*Frühe*)، بباكر وصباحي وأصلي، إلخ، دون الإشارة إلى ارتباطها بالفصل، وبالكلمة الألمانية التي تفيد فصل الربيع (*Frühling*)، فإننا نفقد الخيط الأساسي للنص، ونجعله على أيّ حال، واضحًا قليلًا.

2. هذا **الربيع** *Frühling* الذي يأتي في الأخير لأنه موجود في البداية (حسب الذكرى السنوية، ونسخة السنة، وتقلّب الفصول) هو إذن افتتاح السنة، وهو يحوّل الموت أو الحداد إلى وعد وخلاص مستقبلي. لذلك،

ذكّرنا هايدغر مرة أخرى بتمييزه بين *Verfall* و *Untergang* [يتعيّن شرح علاقة (*Verfall* السقوط) بـ (*Sein und Zeit* **الكينونة والزمان**) وضرورة السقوط...]. فالنفس، كشيء غريب على الأرض، تُرسَل، وتُوجَّه، وتُقاد صوب سبيل (*Pfad*) - وهو السبيل الذي تنهجه - لا يؤدّي إلى السقوط (*Verfall*) بل إلى هذا الأُفول وهذا الانحراف المؤدّي إلى الصباح *in der Frühe* أو إلى فصل الربيع. وحتى الموت نفسه، ولنقلْ حتى هذه الكينونة من أجل موت الشاب، هي عبارة عن وفاة:

«[...] تنتظم وترضخ للموت، الوفاة الهائلة، والقوية، والرائعة، والعنيفة (*gewaltig*)[1] التي هي [وهنا تصعب ترجمة العبارة التالية] [*der in der Frühe Vestorbene vorstirbt* [وفاة يموت فيها مسبقًا (*vorstirbt*، «يموت عبر إبراز الطريق» حسب الترجمة الفرنسية)، يموت مسبقًا وليس مبكرًا فقط، بل استباقًا، ذلك الذي هو ميت (*Verstorbene*) في الصباح *In der Frühe*، لنقلْ في الربيع، وخلال الربيع، وداخل بداية التوقيت][2]. [174]

الميت في هذا الربيع، ليس في نظري هو ذلك الذي يموت في فصل الربيع، عند ساعة معيّنة ولحظة محدّدة، بل إن موته، هذا الموت بالذات هو الربيع، وما يصل ويأتي ويعود من المستقبل.

3. حسب النشيد يحصل ذلك ولا يمكن إلا أن يسمّى. وأن يسمّى بحسب النشيد يرجع إلى كونه منتميًا إلى الوعد (فهو ليس واقعة أو مُعطى)، أن يسمّى حسب النشيد يعود إلى ارتباطه بحدث أساسي للكلام *Sprache*

(1) إضافة بالهامش: «استشهاد». يتعلّق الأمر ببيت شعري لتراكل وهو:
«Gewaltiges Sterben und die singende Flamme im Herzen»
(الموت بروعة وبشعلة منشدة في الفؤاد).
(Trakl, «Frühling der Seele», p.77; «Printemps de l'âme», p.83).
وقد وضع دريدا دائرة حول كلمة (*gewaltig*)، في المسودة المرقونة.

(2) M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht», dans *Unterwegs*, *op. cit.*, p.76; (trad. fr. p.82)

(النظم *Dichten* وماهية الكلام *Sprache*) مقترن، إن صحّ القول، بالتنغيم وبهذا الصمت المتعدّي الذي سبق أن تحدّثنا عنه. لكن، من الذي ينشده هذا النشيد ومن الذي ينادي هذا الموت؟ إنه الأخ، الأخ المقبل على الموت بهذه الطريقة القوية (*gewaltig*)، وهي قوية لأنها تُنجز بصمت، وتقوم بشيء معيّن؛ بداية هي تنشد والنشيد لا يصف شيئًا، ولا يقول ما هو كائن ولا يسجّل، فهو ينادي وعبر ذلك، يستدعي، ويجلب. إن من ينشد هو الأخ إذن، وهو أيضًا الشاعر الذي يموت بهذا الموت، ويُنجز هذا الأخير حسب فصل الربيع، و«يعرف» النشيد والموت كما يجب... فالأخ الذي هو المنشد (*der singende*)، يموت باتّباع هذا الميل الذي هو ليس السقوط «*Ihm stirbt der Bruder als der singende nach*»[1] وهو ليس الأخت القمرية:

> «يموت وهو ساهر [*ersterbend*، وهي صعبة الترجمة مثل جميع الكلمات التي تنتهي بـ *ersterben, vorsterben, Verstobene: sterben* التي تفيد المعنى نفسه تقريبًا] ويتبع الصديق الغريب ثم يعبر الليلة الروحية لسنة الرحيل (*Abgeschiedenheit*)»[2].

هكذا سيتبع هايدغر مرور شحرور في «نشيد شحرور محبوس» («Gesang einer gefangenen Amsel»)، وهي قصيدة مهداة إلى لودفيغ فون فيشر (Ludwig Von Ficher). والحال، أن الشحرور هو الطائر الذي يدعو إليس (Elis) إلى أُفوله (*Untergang*) في موضع آخر»[3]. (يتبع).

طبعًا، يمكن أن يقال الشيء الكثير عن هذا الواحد في جنس واحد وفي نوع واحد داخل بساطة اختلافه، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار «**الغشلخت**

---

(1) *Ibid.*, p.77; (trad. fr. p.82)

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

الواحد»، ويمكن أن يقال الشيء الكثير عن هذا المنظور المتعلّق [175] بصورة الأخ القادرة وحدها على تجميع هذا النشيد، وليس صورة الأخت ولا أيّ شخص آخر (لا الأب ولا الأم ولا الابن ولا الابنة). فهل يعني هذا أن جميع هذه الصور «العائلية»، هي صور محدّدة للأخ، وأن الأب والابن ليسا بوحدهما أخوين، وهو ما يمكن أن تؤكده بداهة معيّنة، بل إن الأم والابنة والأخت هُنّ إخوة (frères) أيضًا، وخصوصًا أن أولئك الذين لا ينتمون إلى العائلة الجنسية أو الجنيالوجية إخوة، وبذلك سيعبّر الأخ عن القطيعة مع البنية العائلية، عن قطيعة الصديق الذي يتبع الأخ أو تجاوزه أو تحرّره؟ (هل يتعلّق الأمر بصورة الوطن أو في ما وراء ذلك، صورة الوطن داخل مجموعة الإخوة والأخوات (fratrie)؟ هل يتعلّق الأمر بالولادة والتجنّس والجنسية أم بالعكس، أو بما يتجاوز كلّ ذلك؟). أترك هذا السؤال معلّقًا. فهايدغر يذكّرنا من جانب آخر، ولكي نختم، بخطر الصياغات. فهي تخضع دائمًا لنظام برّانية (extériorité) الرأي، ولبادئ الرأي (الدوكسا doxa) (وهو ما يلائم المراسلين الصحافيين، إلخ.)؛ ومع ذلك، يعترف بأنها تساعدنا، وهو ما تؤكّده الصيغة الختامية حول وضعية تراكل:

> «تظهر لنا وضعية (*Erörterung*) **غديخت** جورج تراكل [المسمّى هكذا: هو وليس غيره؛ ليس هايدغر ولا عمومية عصر معيّن] بوصفه شاعر أرض المساء، والغرب الذي ما يزال منسجمًا (*des noch verborgenen Abend-Landes*)»[1].

وإذن، مثلما بدأ بالاستشهاد به، دون أيّ تقديم، عند بداية القسم الأول، كذلك استشهد به مطوّلًا في الختام، دون أن يضيف أيّ شيء بعد ذلك. فقد استشهد بالمقطع الذي يتضمّن البيت الشعري المذكور في المقام الأول. سأقرأ هذا المقطع، باللغتين، دون أن أضيف أيّ شيء بدوري. لنقرأه:

(1) *Ibid.*

Dunkler umfließen die Wasser die schönen Spiele der Fische.
Stunde der Trauer, schweigender Anblick der Sonne;
Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden. Geistlich dämmert
Bläue über dem verhauenen Wald und es läutet
Lange eine dunkle Glocke im Dorf; friedlich Geleit.
Stille blüht die Myrthe über den weißen Lidern des Toten. [176]

Leise tönen die Wasser im sinkenden Nachmittag
Und es grünet dunkler die Wildnis am Ufer,
Freude im rosigen Wind;
Der sanfte Gesang des Bruders am Abendhügel.

تغمر المياه المعتمة أكثر في مجراها ألعاب الأسماك الجميلة.
ساعات الحداد، رؤية صموتة للشمس؛
إن النفس في الحقيقة شيء غريب عن الأرض. وأضفى ما هو روحي
الزرقة على الغسق بالغابة التي تمّ قطعها وقرع
طويلًا بالقرية ناقوس خفيض؛ موكب سلام.
وأزهر الآس بهدوء فوق جفون الموت البيضاء.

بالأسفل، غنّت المياه خلال الظهيرة الآفلة
وأخضرت الأجمة على الضفة بكآبة أكبر، فابتهجت وردة الريح؛
ونشيد الأخ اللطيف باتجاه تلة المساء[1]. [177]

(1) Trakl, «Frühling der Seele», p.78; «Printemps de l'âme», p.83.

ثبت المصطلحات

تركيب تعبيري	Syntagme
تنظير	Théorisation
تحييد	Neutralisation
تحصيل حاصل	Tautologie
جنسانية	Sexualité
جوار	Voisinage
حيوانية	Animalité
خاصية اصطلاحية	Idiomaticité
خاصية روحية	Spiritualité
فداء	Rédemption
خنثى	Androgyne
خارجي	Extrinsèque
رمز قضيبي	Symbole phallique
رباعية	Tétralogie
رحيل	Dis-cès
شقاق	Dissension
شفيع	Intercesseur
شفافية	Transparence
صراعي	Agonistique
علاقة إشارية	Rapport insigne
عدة	Dispositif
عدمية	Nihilisme
غير متولد	Ingénéré
غائي	Téléologique
فسحة	Espacement
قبل ثنائي	Préducl
قبل اختلافي	Prédifférentiel
قابلية الارتداد	Réversibilité
قابلية التحويل	Convertibilité

اصطلاحي	Idiomatique
استعقال	Arraisonnement
استطراد	Excursus
استراتيجية استدلالية	Stratégie discursive
استشكال	Problématisation
استعارة	Métaphore
ارتجال	Improvisation
أونطي	ontique
انطباعي	Engrammatique
إنجازي	Performatif
إضماري	elliptique
انتقال كنائي	Transition métonymique
أخروي	Eschatologique
إنسان أعلى	Sur homme
اختلاف	Différence
اخـ(ت)لاف	Différance
برانية	Extériorité
تناغم	Consonance
تضمين	Connotation
تفكيك	Déconstruction
ترحال	Nomadisation
تعدد المعاني	Plurivocité
تعدد الأصوات	Polyphonie
تعذر الترجمة	Intraduisibilité
تجديف	Blasphème
تمركز القضيب	Phallocentrismc
تخنث	Hermaphroditisme
تشتت	Dissémination
تيه مشتت	Errance disséminalc

متعدٌ	Transitif
مسائي	Hesperal
متعدد المعاني	Polysémique
معجمي-دلالي	Lexico - sémantique
مسودة مرقونة	Tapuscrit
مفهوم	Concept
مفهومية	Conceptualité
مقتضى	Présupposition
مغلق	Hermétique
مفارقة	Paradoxe
قابل للفساد	Corruptible
قابل للتفكيك	déconstructible
قرب	Proximité
قضيب	Phallus
كناية	Métonymie
كسوفي	décliptique
لا جنسانية	asexualité
لا يتجزأ	Indivisible
لا مفكّر فيه	Impensé
مسياني	Messianique

المحتويات